PROF. GUIDO DE RUGGIERO
CATEDRÁTICO Y MINISTRO DE ITALIA



HISTORIA DEL LIBERALISMO EUROPEO



EDICIONES PEGASO
MADRID

GUIDO DE RUGGIERO
Catedrático. Ministro en el Gobierno italiano

HISTORIA DEL LIBERALISMO EUROPEO

TRADUCCION ESPAÑOLA
DE
C. G. POSADA





EDICIONES PEGASO
MADRID
1944

GRAFICAS IBARRA. - Bola, 7.-Teléf. 17249. - Madrid

INTRODUCCION

EL SIGLO XVIII

1. La libertad feudal.—*"En Francia la libertad es antigua; el despotismo, reciente." Estas palabras de madame de Stael no carecen de realidad histórica. La libertad es más antigua que el absolutismo de la monarquía moderna. Tiene aquélla su raíz en la sociedad feudal, en la cual se ofrece como fraccionada y casi esparcida en infinidad de libertades particulares, cercada cada una en forma tal, que queda como oculta, pero a la vez protegida. A esta libertad nosotros la conocemos bajo el nombre de* privilegio. *Cuando la fuerza del Estado se reduce a una simple apariencia, la libertad sólo puede subsistir en estas condiciones. A falta de una tutela superior y común, las fuerzas aisladas intentan procurarse una protección por sí mismas, juntándose de acuerdo con su afinidad más cercana, logrando así aquella seguridad indispensable para la expansión de su actividad. La aristocracia feudal, las comunidades urbanas y rurales, las corporaciones profesionales, constituyen grupos privilegiados, es decir, libres, dentro de su propia esfera.*

De aquí resulta que, en el mundo feudal, la libertad nace de una cierta igualdad y de una cierta seguridad. Sin una relativa paridad de condiciones en el interior de cada orden o grupo, no sería posible hablar de libertad y de derecho, sino sólo de lucha y de fuerza. La liber-

tad, el derecho, para que tengan sentido, deben implicar un reconocimiento, esto es, una determinada reciprocidad. Y hemos observado que, en el desarrollo de la sociedad medieval, el número de los individuos y de los grupos privilegiados aumenta a medida que la circulación de la vida se intensifica y crea relaciones cada vez más generales entre los hombres. La misma extensión del privilegio hará, al fin, posible entrever su fuente originaria en la personalidad o en la naturaleza del hombre.

El carácter peculiar de esta libertad privilegiada resulta de la mentalidad jurídica que la da el ser y que la justifica. La Edad Media es la edad del dominio exclusivo del Derecho privado: no existe un derecho público autónomo. Pero todas las relaciones que nosotros, los modernos, estamos acostumbrados a incluir en esta categoría tienen su raíz inmediata en la propiedad, en el contrato, en la herencia, en la organización familiar. Hállase también aquí, por consiguiente, la fuente jurídica de las libertades, inherentes unas a determinadas situaciones patrimoniales o familiares, mientras que otras derivan de los contratos y donaciones. La distribución fundamental que hoy hacemos entre libertad civil y libertad política falta en la concepción medieval, y esta falta es la que hará más difícil familiarizarse con la idea, aun en tiempos recientes.

No quiere esto, naturalmente, decir, que la Edad Media desconociera la libertad política, sino tan sólo que la confunde con todas las demás. Los ESTATUTOS *que la consagran no son más que contratos entre el príncipe y el pueblo, en los que cada parte contratante posee un derecho propio y exclusivo que negocia y atempera con el de la otra parte, en vista de una utilidad común. La libertad política no se reivindica como elemento inseparable de*

la personalidad, sino que se compra y se vende como un bien patrimonial. Y todas las instituciones derivadas de este contrato fundamental nos muestran su naturaleza originaria que, en términos jurídicos, podríamos llamar privada. Así, por ejemplo, los Estados generales, las Cámaras de los Lores y de los Comunes, las Dietas, no se integran con representantes del pueblo como las modernas instituciones parlamentarias, sino más bien con mandatarios o gerentes de los intereses de los Estados y de los grupos particulares. Carece su función del carácter de universalidad que constituye el signo distintivo de nuestro Derecho público. Por otra parte, la naturaleza consensual de los pactos políticos implica, de un lado, el acuerdo de todos los contratantes sobre el objeto del pacto—que adquiere valor por la simple mayoría—, y de otro lado, excluye todo conflicto constitucional (en sentido moderno), aunque sobrevenga un desacuerdo.

La persistencia de estos conceptos, incluso en el período formativo del liberalismo moderno (esto es, en el siglo XVIII), *dará lugar a muchas y complejas cuestiones jurídicas y políticas; así, por ejemplo, si la representación implica un mandato; si tiene o no carácter imperativo; cómo deben efectuarse las votaciones, etc. Y también Rousseau, cuyo contrato social es, como más adelante veremos, radicalmente distinto de como lo venimos interpretando, hace resaltar las huellas del tradicional contractualismo cuando exige la unanimidad en el consentimiento para la perfección del pacto social y cuando desconoce a los disidentes el derecho a negar valor obligatorio al pacto y a salirse del Estado.*

Este carácter contractual del Estado feudal descansa sobre un originario dualismo entre las partes contratantes: el príncipe y el pueblo, entendiendo por pueblo los

grupos privilegiados que constituyen el núcleo activo. Tal es el rasgo peculiar de la concepción política de los pueblos germanos, que se sobrepone en el mundo occidental al monismo estatal de los romanos (1). *Como la fuente originaria del poder del príncipe no difiere de aquélla de que procede el de la restante aristocracia territorial, es decir, de la propiedad, que lleva inherente la soberanía política, resulta que las relaciones recíprocas se entablan de soberano a soberano o, para decirlo mejor, de particular a particular, libremente. Esta originaria paridad en los derechos, a la vez que da vida a las relaciones, gracias a las cuales se organiza la monarquía feudal de la Edad Media, contiene ya los gérmenes fecundos de la antítesis futura. Pronto se comenzará a luchar de uno y otro lado para conservar o para extender el poder propio: la aristocracia buscará reforzar el régimen de privilegio; la monarquía querrá desarraigarlo e igualar a los súbditos bajo una misma sumisión.*

El liberalismo moderno, en sus orígenes, no está ligado ni al uno ni al otro de los términos del conflicto, considerados aisladamente, sino a ambos a la vez, esto es, al conflicto mismo. Sin la fuerte resistencia de las clases privilegiadas, la monarquía sólo habría creado un pueblo de esclavos; pero sin la nivelación realizada por el absolutismo monárquico, el régimen de privilegio por sí solo jamás habría salvado el abismo que lo separaba de la libertad propiamente dicha, que universaliza el privilegio hasta el punto de anularlo como tal. Pero las vicisitudes de esta lucha y sus resultados finales son tan complejos y tan individuales históricamente, que no bas-

---

(1) Jellineck, *Allgemeine Staatslehre.* Berlín, 1905, págs. 311 y siguientes.

ta con detenerse ante esta representación de los mismos, excesivamente esquemática e impersonal. Es necesario, pues, descender cuanto sea posible, al dónde, al cuándo y al cómo.

2. ARISTOCRACIA Y MONARQUÍA.—*Las historias de Francia y de la Gran Bretaña presentan, bajo este aspecto, una diferencia fundamental. Entre los Estados del Continente europeo, el reino de Francia es el que, desde los albores del mundo moderno, personifica mejor que cualquier otro, la exigencia vital de una política continental. Estrujado entre dos grandes monarquías, España y el Imperio, obligado a luchar incesantemente por la existencia, pronto siente la necesidad de concentrar sus fuerzas, venciendo la disgregación interna del feudalismo. Desde Luis XI a Luis XIV, se realiza esta gran obra de concentración estatal. Pero la monarquía que, con la colaboración de la clase burguesa, es la autora de esa concentración, no ataca formalmente los principios constitutivos del antiguo régimen, sino que coloca gradualmente sobre aquéllos la propia acción administrativa, de manera que llene su forma vacía e intacta con un contenido nuevo. A la aristocracia sólo indirectamente la combate, privándola del poder político mediante sus propios intendentes, reduciendo su fuerza económica, fuente de independencia y de prestigio, atrayéndola a la capital, lejos de sus bases naturales y de su radio de acción autónomo. La aristocracia, hasta entonces privilegiada, se convierte en una clase parasitaria y servil. Pierde aquella capacidad y actitud política que la habrían convertido en clase dirigente; y a medida que empeora su situación patrimonial y que los prejuicios de casta le impiden reconstituirla con el comercio y con la industria, la monarquía*

la sostiene y atiende económicamente, e incluso aumenta sus privilegios en el momento mismo en que menos razones existen para justificarlos.

En efecto, aquellos privilegios no habían constituído en su origen un atributo caprichoso, sino que implicaban una prestación con que la aristocracia correspondía a favor de la comunidad. El dominio territorial, la inmunidad, las franquicias, tenían su fundamento, a los ojos del pueblo que soportaba el peso, en la necesidad de protección, de defensa, de gobierno. La aristocracia era la clase general por excelencia libre de las atenciones de la vida cotidiana, precisamente para que pudiera ofrecer toda su actividad al servicio común; y su monopolio de la tierra se justificaba con el hecho de que, siendo independiente en cuanto al origen de su fuerza, nada la impedía constituir un verdadero cuerpo político intermedio entre la monarquía y el pueblo, evitando toda usurpación de arriba como de abajo. Su posición preeminente en la milicia se explica con la misma organización de los ejércitos feudales, reclutados, mantenidos y guiados por los propios señores.

Pero esta espontánea legitimación de los privilegios perdía fuerza al decaer las funciones correspondientes. La inmunidad de que disfrutaban los nobles termina desde el momento que constituyen un peso muerto para las clases trabajadoras: su pasividad era tanto más odiosa cuanto más inútil. En el siglo XVIII *hallábase muy extendida la idea no sólo de su injusticia sino también, y lo que es peor, de su degradación moral, pudiendo los mismos hombres, como decía un contemporáneo (1), encontrarse a un mismo tiempo cubiertos de infamia y de dignidad.*

(1) Montesquieu, *Esprit des lois,* XVIII, 7.

La aristocracia, por lo demás, no era la única clase privilegiada sobre la que se ejercía la acción de la monarquía absoluta. Todas las clases y comunidades le estaban sometidas, en diferente medida y con resultados diversos. Casi contemporáneas a las libertades de los nobles eran las de los municipios, pero más opuestos a la nueva monarquía por ser más refractarios a su disciplina, debido a la misma antigüedad y a la autonomía de sus títulos. Contra las libertades municipales ha empleado aquélla no sólo los métodos de una absorción gradual extendiendo su propia influencia administrativa, sino también el expediente más radical y arbitrario de la confiscación, sin perjuicio de revender más tarde esos mismos privilegios a los antiguos poseedores en momentos de dificultades financieras. El caso alterno de las ventas y de las confiscaciones se introduce con tal generalidad en los últimos dos siglos del absolutismo, que la misma falta de garantías de aquellos derechos desacredita su valor en forma más irreparable todavía que mediante una supresión violenta. Puede, por eso, considerarse la libertad municipal en el siglo XVIII *como totalmente extinguida, hasta en su tradicional prestigio, y será ésta una de las pérdidas que el liberarlismo moderno lamentará más amargamente.*

Diverso carácter revisten los privilegios de las corporaciones profesionales, de las clases industriales y mercantiles y, en general, de la burguesía. En gran parte fueron éstos creación del mismo poder monárquico, y tienen además un aspecto bilateral y oneroso, del que saca provecho el erario del Estado. Estos privilegios responden, por tanto, a una función útil para la sociedad y no diferente, al menos en su relación social, de la que habría justificado en otros tiempos los privilegios de la

aristocracia. Señal indudable de que, aún sobreviviendo todavía el régimen feudal, el centro político y económico de la sociedad se habría trasladado hacia la burguesía. El favor monárquico hacia el nuevo estado, se demuestra también con la concesión de títulos y de inmunidades nobiliarias a sus representantes más destacados. Se trata de una especie de reconsagración, con un viejo rito, de una función social profundamente renovada.

No obstante, las primeras manifestaciones de intolerancia hacia el régimen de privilegio surgen precisamente de esta clase, tan privilegiada como la otra, aun cuando a título diverso. Se forma y se templa mientras sus jóvenes fuerzas sienten la necesidad de defensa y de ayuda, pero cuando llega a ser adulta, descubre el impulso de atacar por sí misma. La protección le sirve de estorbo. El régimen de vinculación de la industria y de la agricultura, que durante algún tiempo favorecía el desarrollo de la burguesía, se convierte en obstáculo para toda ulterior expansión. Si algunos privilegios siguen representando todavía para ella una utilidad positiva, sin embargo, no llegan a compensar el peso muerto de los privilegios nobiliarios, que la solidaridad del sistema le obliga a soportar. Esta comparación entre beneficios y perjuicios constituye ya la base de argumentación más importante empleada por la burguesía en su polémica con la nobleza, en la asamblea de los Estados generales de 1614. A la petición por ésta formulada de que fuera abolido el derecho de herencia en los cargos (1), *el Tercer Estado se adhiere, pero siempre que se complete con la abolición de la práctica venal ejercitada por la nobleza,*

(1) La petición se hacía contra el Tercer Estado que, con su riqueza lograba perpetuar el cargo en la misma familia.

de modo que resultaran suprimidas las pensiones que gravaban enormemente sobre el erario y que eran todas percibidas por los nobles (1).

Esta polémica tuvo que esperar casi dos siglos hasta alcanzar su epílogo, extendiéndose en aquel largo espacio de tiempo desde un tema concreto a todo un sistema de privilegios; pero aquella actitud tan oportuna de la burguesía francesa, refleja ya el carácter de su mentalidad.

Lo que desde ese momento quería el Tercer Estado era que imperase el derecho común en forma tal que la igualdad de todos los individuos ante la ley colocase a cada uno en situación de desarrollar su propia capacidad, y que la misma identidad de normas permitiera germinar libremente las diferencias en la actividad individual.

También a esta exigencia se opone la monarquía absoluta, haciendo posible, con su labor constante de nivelación, la introducción y la difusión del Derecho privado romano—un derecho igualatario, por lo menos en la sumisión—en lugar del multiforme Derecho consuetudinario. He aquí cómo se agregaba al creciente liberalismo burgués un elemento formal y universal por lo menos: la igualdad jurídica.

Pero, ¿cuál es el contenido de esta fórmula? Hemos podido entrever formarse y cimentarse una nueva conciencia en la lucha contra el régimen feudal; conciencia que además se apoya en su potente aliada, la monarquía, y se aprovecha de la fuerza expansiva del absolutismo para empujarla hacia la unificación civil de todo el pueblo. Permanecerá fiel a la monarquía hasta el mo-

(1) A. Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat*. París, 1864, pág. 163 y siguientes.

mento de la revolución, es decir, mientras pueda esperar que realiza su obra renovadora, librándose a sí misma y librando al pueblo de los últimos estorbos del feudalismo. Mirabeau revivirá por última vez esta esperanza, en el recinto mismo de la Constituyente. Pero cuando la monarquía se manifieste indecisa entre lo nuevo y lo antiguo, y más bien inclinada a retroceder que a avanzar, entonces la burguesía se volverá también contra ella, y la doble lucha entablada, por sí sola y en su propio nombre, trazará de una manera indeleble los rasgos diferenciales de la propia mentalidad.

* * *

Muy diferente es la evolución de la lucha entre las clases y la monarquía en la Gran Bretaña. También aquí el poder monárquico intenta afirmarse con la victoria de una familia aristocrática sobre las otras, y completar la unificación política del reino. Pero la necesidad vital de protección y de defensa contra los enemigos exteriores, que en el continente sirvió para fortificar al Estado a costa de la libertad de los individuos, no tuvo la misma fuerza tratándose de un pueblo aislado y naturalmente protegido por el mar. Falta aquí el principal instrumento de opresión: la fuerza armada. De una parte, la flota, que constituye la fundamental defensa, tiene una estructura individualista y una acción, por así decir, periférica que la hace productora de libertad, más que de despotismo; y de otra parte, el ejército se encuentra casi constantemente empeñado en las guerras continentales, y con ello sustraído a toda labor de sometimiento en la Patria.

Por consiguiente, el absolutismo que logra establecerse temporalmente, alcanzando su apogeo en tiempos de

los Tudor, tropieza con centros de resistencia bastante fuertes, que, al coaligarse, acaban por vencerlo.

He aquí, sin duda, la principal diferencia entre la aristocracia inglesa y la francesa. La primera trae también su fuerza de la propiedad territorial y de las funciones públicas anejas a la misma; pero su unión a la tierra es mucho mayor, y más vigilante y asiduo el cuidado con que desempeña las obligaciones inherentes. Entre la grande y la pequeña aristocracia se realiza una eficaz división del trabajo político y administrativo. La una tiene su natural representación en la Cámara de los Lores; la otra, que es su inmediata propagadora, alimenta la de los Comunes y, lo que tiene más importancia, forma el sólido núcleo de la administración y de la justicia locales. En efecto, al nombre de Gentry, *de la pequeña y media nobleza rural, va ligado el característico* selfgovernment *inglés, el baluarte más eficaz contra toda ingerencia de la administración central.*

Es preciso añadir, además, que mientras la nobleza francesa constituye una casta cerrada, la inglesa no tiene un límite definido que la separe de las restantes clases del pueblo, lo cual si no acorta las distancias, las hace menos sensibles y odiosas. Por otra parte, la condición nobiliaria sólo alcanza a los primogénitos; los que no lo son se confunden con la burguesía y participan en sus industrias y en sus negocios, alimentando de esta manera las fuentes de riqueza familiar.

A diferencia de Francia, donde el pobre pagaba por el rico, en Gran Bretaña el rico pagaba por el pobre. No sólo los propietarios no gozaban de inmunidad tributaria, sino que contribuían al sostenimiento de los habitantes pobres y desocupados de la propia parroquia. La poor tax, *que en tiempos de la revolución industrial se*

combatía tan duramente por los economistas, representó, en cambio, durante el período de angustia del feudalismo una gran medida de previsión política, porque ayudaba a incrementar el prestigio de las clases ricas y a la vez preveía las sublevaciones originadas por el hambre que otras veces, con levantamientos impetuosos y destructores, habían agravado durante mucho tiempo la necesidad que los suscitaba.

Los siglos XVII *y* XVIII, *que para la aristocracia francesa señalan la edad de la decadencia y de la ruina económica, constituyen, por el contrario, la edad del más vigoroso desarrollo para la aristocracia de la orilla opuesta del Canal. Aumenta de manera notable su propiedad territorial, valiéndose del poder político para apoderarse, mediante leyes, de la mayor parte de las tierras incultas y no divididas, residuos de la propiedad comunal de la Edad Media. Los* enclosure bills, *sugeridos por la oportunidad económica de poner en valor tierras que el excesivo fraccionamiento de derechos o de usos por parte de la comunidad hacía infecundas, se resolvió con ventaja exclusiva de los grandes propietarios en virtud de su propia influencia preponderante que les permitía no sólo atribuirse las partes más importantes, sino también el rescatar las que tocaban en suerte a los pequeños cultivadores* (1).

El deslinde de los campos constituye la medida más revolucionaria que ha realizado en el transcurso de los siglos esta clase prudentemente conservadora. Las consecuencias que de ello se derivan tienen un valor histórico inestimable. Ha tenido por efecto la destrucción gradual

(1) Paul Mantoux: *La revolution industrielle au XVIII siècle.* París, 1906, pág. 132 y siguientes.

de la clase de cultivadores independientes, de aquellos yeomen *que—como recuerdan con pesadumbre los historiadores ingleses—habían formado la gloriosa infantería de Crecy y de Azincourt, y habrían podido constituir en los tiempos modernos un fuerte núcleo económico y poltico capaz de compensar y de integrar la fuerza del nuevo industrialismo. En cambio, los avances de aquella clase, alejada de su tierra y despensa, dieron lugar a que se formara el proletariado de la industria, llevando a las fábricas, a la vez que un espíritu de trabajo y de tenacidad, una inmensa nostalgia de la tierra, plena ella también de porvenir.*

Este éxodo de campesinos tenía su razón principal en el hecho de que la aristocracia, a la vez que extendía sus dominios, encontraba más útil y productivo sustituir la pequeña agricultura por el pastoreo y tal vez por los grandes cotos de caza, que exigían un empleo limitado de mano de obra. ¿Para qué servía la pequeña agricultura anterior? Sólo para multiplicar la población, es decir, la más inútil de las producciones, como decía un gran agricultor del siglo XVIII (1). *Un cultivo semejante de seres humanos tuvo importancia en la época primitiva del feudalismo, cuando el feudo era un vivero humano para la cría de soldados. Pero la aristocracia inglesa había evolucionado mucho, y conservando intacta la forma feudal en lo que estimaba ventajoso, se industrializa y llena de un contenido utilitario y burgués. La gran propiedad devenía, con el desarrollo agrario del siglo* XVIII, *la forma más apta para la introducción del gran cultivo de tipo industrial. Si los carneros también se comían a los hombres — como decía, lamentándose, un contemporá-*

---

(1) A. Young: *Political arithmetic.* I, 47.

neo—, en cambio suministraban buena lana a las filaturas, que en el intervalo se iban multiplicando en el país.

Así sucede que el desarrollo agrícola, que sobre el Continente no ha podido efectuarse sino a consecuencia de una revolución, se produce en cambio en Inglaterra mediante una evolución insensible del antiguo régimen feudal. Sin necesidad de despedazar ninguna de las grandes instituciones de la época feudal, la Gran Bretaña, al finalizar el siglo XVIII, *se considera, a juicio de todas las personas competentes, como la más avanzada en el progreso agrícola, y se la cita como modelo, a estos efectos, en todas las naciones continentales.*

Contra esta aristocracia, tan fuerte económicamente, tan celosa en sus funciones públicas como esquiva para las atracciones cortesanas de la capital, se quiebran pronto las armas del absolutismo monárquico. Por medio del Parlamento, que constituye su expresión genuina, defiende contra los ataques de la corona los propios privilegios juntamente con los de todo el pueblo. Logra triunfar en tiempo de los Estuardos, y después de un breve paréntesis representado por el cesarismo de Cromwell, recupera su ascendiente sobre la monarquía restaurada, y todavía lo aumenta y consagra con un explícito reconocimiento de sus derechos, a consecuencia de la segunda revolución que traía al Poder, por gracia de la nación, una monarquía extranjera. La monarquía de 1689 vino a desempeñar exactamente aquel poder moderador, más aparente que real, que se encontraba en las votaciones de los nobles lords, en que, bajo las apariencias de un Gobierno mixto, donde toda la fuerza de la nación estuviera proporcionalmente representada, se disimulaba la entraña de un poder oligárquico.

Este equilibrio aparente de poderes engañara al ojo

sagaz, pero avezado a visiones excesivamente racionalistas, de un Montesquieu, que extraerá del ejemplo, en parte ilusorio, de Inglaterra, la idea de una división formal de los poderes y de un sistema de contrapesos que recíprocamente se equilibran: felix culpa *(si es que se puede hablar de culpa), ya que en lugar de un modelo histórico Montesquien ofrece un modelo ideal de división de poderes propio para la claridad y distinción racionalista de la nueva mentalidad política. Otros investigadores del siglo* XVIII, *tan interesados como él en estudiar el modelo inglés, no tardaron en descubrir la verdadera esencia: la llamada monarquía mixta no era más que una república aristocrática.*

Esto no ha impedido que tal Gobierno tuviera en aquellos tiempos una fisonomía destacadamente liberal. La libertad individual, especialmente la seguridad personal y la propiedad, se hallaban sólidamente aseguradas; la administración era descentralizada y autónoma; la judicatura, completamente independiente del poder central; las prerrogativas de la Corona estaban muy restringidas y el predominio de partido whig, *que siguió a la revolución de 1688, tendía a anular aquella y a centralizar en el Parlamento todo el poder político. Nada semejante podía ofrecer el Continente. Al finalizar el siglo* XVIII, *cuando en el estremecimiento revolucionario los hombres del Continente se creían, y es más, se llamaban, liberales, dos agudos observadores ingleses, muy diferentes uno de otro en cuanto a mentalidad* (1), *estarán de acuerdo en la desilusión. Juzgando con la experiencia del propio país, ambos afirmarán que sin una clase aristocrática no hay li-*

---

(1) Burke, *French Revolution;* Young, *Travels during the years* 1787-89. Londres, 1794, especialmente I, 613.

bertad posible, porque no existe barrera contra el absolutismo. Y Francia aprenderá, a su costa, que entre el despotismo monárquico y el democrático no hay mucha diferencia, al menos en cuanto a la servidumbre.

Pero la diferencia entre la libertad aristocrática y la libertad democrática no se resuelve en el siglo XVIII. *Entre la aristocracia y la Corona se interpone la acción de un tercer elemento: la burguesía, que complica el juego e imprime una evolución, no prevista, a la antítesis original. En Francia, aliada de la Corona en la lucha contra los privilegios feudales, la burguesía termina volviéndose también contra ésta y dando origen a una especie de aristocracia burguesa en la que revivirán muchas características del antiguo feudalismo. En Inglaterra, la acción de la burguesa es precisamente opuesta. Se liga a la nobleza en la lucha contra la Corona y en el esfuerzo por consolidar las libertades tradicionales y aristocráticas, aprovechándose a su vez, además, de los beneficios generales de seguridad de las personas y de los bienes y de una particular protección para su actividad comercial e industrial. Pero también terminará en el siglo* XIX *por volverse contra su antigua aliada y promover el ataque contra los privilegios territoriales de la aristocracia.*

Prodúcese así durante el siglo XIX *una curiosa reciprocidad de influjos entre el liberalismo inglés y el liberalismo continental. Reproduce el uno las mismas fases que el otro ha atravesado en el siglo precedente, y así como el primero toma por modelo la mentalidad racionalista y democrática del segundo, éste, a su vez, se inspira en las formas tradicionales y en los privilegios del otro. El resultado final será una compenetración recíproca de la que vendrá a salir un liberalismo verdaderamente europeo.*

3. La fuerza espiritual del liberalismo. — *Hemos hablado hasta ahora de la libertad en su forma más rudimentaria y particular, que es, además, la más alejada de nosotros; la hemos visto asentada en la tradición, en la propiedad, en el contrato, pero no en la personalidad espiritual del hombre. Sin embargo, sin este último fundamento no se explica cómo el más general y el más común de los privilegios ha podido convertirse en una verdadera y propia afirmación de libertad. Entre una empírica generalidad y un valor universal, existe un abismo, que sólo puede colmarse con la conciencia que penetre en la entraña de aquel valor: si el hombre no se siente libre, de nada sirven todas las condiciones favorables para la libertad; si se siente libre, lo es verdaderamente tal aun sometido a la más opresiva sujeción, y no tardará en romper las cadenas y en forjar su vida exterior con arreglo a sus imperativos internos. La libertad es conciencia de sí mismo, del propio e infinito valor espiritual, y el mismo reconocimiento ajeno procede de esta inmediata revelación. Sólo el que tiene conciencia de ser libre es capaz de reconocer como libres a otros hombres. Hay en este núcleo subjetivo de la libertad una fuerza de difusión y de organización, que atraviesa y anima gradualmente a toda la vida social y política, para volver finalmente a su centro, enriqueciendo su libertad inicial con la liberación de todo un mundo. Tal es el verdadero desarrollo del liberalismo, espíritu a su vez de todos los demás desarrollos.*

Veamos en qué consiste este espíritu en su proceso evolutivo. En la moderna civilización la primera vez que se manifiesta es con la Reforma protestante. El alzamiento contra una tradición religiosa milenaria, no surge entonces de necesidades y de impulsos separados en

cierto modo de la personalidad humana, sino de esta misma personalidad. No empuja a los reformados, en su lucha contra la Iglesia y contra su brazo secular, una esperanza hacia beneficios externos, sino el amor hacia aquello que es bueno por sí mismo. Son otras las fuerzas espirituales que sostiene y estimula: la fe y el libre examen. La fe es confianza ilimitada en Dios, pero es al mismo tiempo confianza en sí mismos, como ministros del Dios verdadero. El libre examen, significa libre interpretación de las Sagradas Escrituras, pero significa, a la vez, libre interpretación de las propias facultades y aptitudes. Con una y otro, los reformados se disponían a forjarse un mundo espiritual completamente propio, después de haber destruído el que habían recibido de los antepasados. ¿Qué importa si en su exacerbado individualismo, han confiado más de lo debido en las propias fuerzas? A veces descubren verdades que ya habían sido recogidas por la tradición; pero esas verdades, precisamente por que las descubrían, resultaban realmente nuevas; eran, como dice Milton con frase escultórica, su herejía. A veces se equivacaban, pero también el error era obra suya, era una experiencia dolorosa pero no vana en el camino de la verdad. La fe arrastra consigo, en su corriente impetuosa, antiguas convicciones: la predestinación, el pecado original, la negación del libre arbitrio, la gracia; pero las transfigura y las renueva, extrayendo de su misma servidumbre el medio para redimirlas.

Esta estimación es más sensible precisamente en aquella rama de la Reforma que con más fuerza ha acentuado el aspecto de la sumisión humana, esto es, en el calvinismo. Mientras la reforma luterana se detiene a mitad del camino en el proceso de la negación y rápidamente sobrepujada por los intereses políticos termina consa-

grando una semiservil conciencia del Estado, el calvinismo, a su vez y en oposición, lleva su negación hasta establecer como postulado la sujección extrema del individuo (1). *El discípulo de Calvino cree en la predestinación más fatalista, pero al probar su condición de ser predestinado por la gracia divina, actúa con energía y con propio dominio. La misma preocupación constante en el "más allá" llegó a ser un medio para disciplinar su vida terrena. Niega toda la eficacia propiciatoria a las obras y sólo confía en la fe, pero de la fe intensa surgen nuevas obras que se consideran no medio y vehículo, sino signos y testimonios de la gracia. Su Dios está muy lejano; ninguna Iglesia puede acercarse a él; pero el aislamiento propio, lejos de deprimirlo, le fortifica y le procura el sentido de la gran responsabilidad que contrae con la divinidad y consigo mismo.*

El calvinismo deviene, pues, una educación de la voluntad y del carácter, Habitúa a la rectitud de conciencia, imprime una dirección metódica al desarrollo de la actividad del individuo. Adquiere una gran fuerza expansiva en el mundo moderno, y mientras el luteranismo permanece atado a sus fundamentos originarios y constituye la religión nacional y estatal de muchos principados alemanes, el calvinismo, se difunde por Europa e impulsa a la mayor parte de las sectas disidentes, a los baptistas, a los cuáqueros, a los independietnes, a los puritanos. El gran movimiento metodista del siglo XVIII *es también una filial del calvinismo.*

Esta energía interior la corroboran todas las circuns-

---

(1) V. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie*. Tübingen, 1920, I, pág. 93 y siguientes; Shulze Gaevernitz, *Britischer Imperialismus*. Leipzig, 1906, págs. 27 y siguientes; Troeltsch, *Soziallehre der christlichen Kirchen*. Berlín, 1917.

tancias de la vida histórica y de las formas peculiares que está obligado a asumir en la lucha con el ambiente hostil. Los calvinistas, fuera de Ginebra, su patria primitiva, constituían en todas partes minoría, y se vieron por eso impulsados a defender más valientemente sus derechos contra la mayoría adversa. El mérito mayor atribuído a Cromwell es el de haber sostenido con máximo vigor la libertad de conciencia de una minoría puritana contra la gran mayoría conformista. Negaba toda jerarquía eclesiástica y se sublevó contra un mundo jerarquizado y privilegiado. Su organización no puede, por tanto, esperar ayuda y auxilios extraños. Está totalmente basada en la propia fuerza y en el mutuo auxilio. Pero de esta situación desfavorable nacieron las primeras asociaciones autónomas, habituadas al self-help, *a la autoadministración y al autogobierno. Todos los organismos sociales y políticos de los tiempos que siguieron tenían sus raíces en aquella primera comunidad y tomaron de ella la orgullosa divisa liberal: Dios y mi derecho.*

La igualdad entre los miembros de esta comunidad constituye un incentivo para la discusión y para la crítica; favorece la espontánea energía de las capacidades mejor dotadas. Como ninguna investidura consagra desde lo alto a los ministros del culto, sino sólo la elección de los de abajo, ábrese camino una nueva manera de considerar la autoridad y el gobierno, de estimarlo más como una función que como un derecho trascendental. Se trata de toda una mentalidad democrática en embrión: pensando en un místico Estado teocrático, créase de hecho un Estado terreno, cimentado sólo con la fuerza cohesiva de los individuos. Cada uno de éstos confiere, en efecto, a la totalidad una suma de derechos propios e inalienables—los que su propia conciencia ha

*proclamado—y con la igualdad de su posición jurídica frente a la de los demás, logra que el pacto de unión resulte perfectamente recíproco. En estos primeros cove-*nants *de la comunidad calvinista se halla en germen el* Contrato social *de Rousseau; pero también se encuentra otra cosa, a saber: un sentimiento más vivo de los derechos de ios individuos contratantes, que constituye un anticipo de las* Declaraciones *americana y francesa.*

Si observamos, pues, a estas sectas, así organizadas, en su labor de proselitismo, frente a la Iglesia ya constituída y acreditada por una larga tradición, no tardaremos en descubrir que su ley de vida es la lucha, es la concurrencia. Deben prestigiarse constantemente, seleccionar y multiplicar todos los medios de propaganda y de atracción. Este incentivo es, además, particularmente útil en sus mutuas relaciones, ya que entre grupos afines y que actúan en condiciones análogas, la concurrencia es más áspera e impone mayor vigilancia y actividad. ¡Cuántas manifestaciones anticipadas del liberalismo político se han recogido aquí de su fuente directa!

De la presencia y de la lucha entre religiones diferentes y enemigas surge la primera y más grande afirmación del liberalismo moderno: la libertad religiosa. Se ha dicho que nace ésta propiamente de la opresión de dos fanatismos igualmente perniciosos y, por consiguiente, de una especie de mutua eliminación. Ello resultaría exacto si nos limitáramos a resumir la libertad religiosa en la fórmula jurídica de los numerosos tratados o edictos de paz y tolerancia.

Pero una libertad así entendida, justificable como expresión puramente formal y exterior, si se limitara sólo a esto, supondría una negación completa de todo el contenido vivo y espiritual de la lucha religiosa. La neutraliza-

ción de dos fanatismos representa, en efecto, el triunfo del excepticismo y de la incredulidad. Si una preocupación secular de conciencia no hubiera conducido más que a este resultado, podríamos sin inconveniente eliminar la libertad religiosa del número de las libertades modernas.

Mas por fortuna hay algo mejor. Al lado de una libertad escéptica y estéril hay una libertad que surge de una creencia profunda, de un sentimiento de respeto por la intimidad de la conciencia humana, y un respeto tal implica o acaba a la larga por implicar una completa reciprocidad. Si las iglesias se mantuvieran atricheradas, nada podrían conseguir en su mutua intolerancia; en cambio, comenzaría a producirse en la conciencia de los creyentes una síntesis superior con las razones particulares de cada una de ellas, síntesis gracias a la cual se llegaría a reconocer que, en la aparente discordia de voces y de actos, hay una sustancial concordia de devociones y de amores. La multiplicidad vista desde abajo, con ojos humanos y mortales, es discordia; y es concordia vista desde arriba, con ojos divinos.

Esta idea más exacta de la libertad religiosa, de la cual ha tenido Milton la intuición, se abre camino poco a poco en los ambientes protestantes. Un contemporáneo de Cromwell, Harry Vane, la presenta como tolerancia universal, basada no en una indiferencia general hacia todas las creencias religiosas, sino en la convicción del carácter sagrado de su fundamento divino, que no es posible limitar por nada que sea menos divino que ella (1). *La política de la tolerancia se llega a admitir incluso en-*

(1) T. Hill Green, *Four lectures on the English revolution.* Works, III, pág. 296.

tre los cuáqueros, que representan el rigorismo calvinista más ortodoxo.

Más adelante, por la infiltración del racionalismo libertario y del catolicismo acomodaticio, el principio de la tolerancia se pervierte y se transforma en una especie de apéndice del principio opuesto de la intolerancia. Vemos entonces modelarse el concepto más preciso de la libertad religiosa. A fines del siglo XVIII *esta oposición se halla tan metida en el ambiente, que puede llegar a constituir tema de discusión en el seno de una asamblea política. No vengo a predicaros la tolerancia, dice Mirabeau en una sesión de la Constituyente. La libertad más ilimitada de la religión es a mis ojos un derecho tan sagrado, que la palabra tolerancia con que se quiere expresarla me parece en cierto modo tiránica. En efecto, la existencia de la autoridad que tiene el poder de tolerar, ataca a la libertad de pensar por lo mismo que tolera, ya que podría también no tolerar* (1).

El inglés Tomás Paine le hace eco, atribuyendo gran mérito a la constitución francesa por haber renunciado a la tolerancia y a la intolerancia y establecido una plena libertad de conciencia. Tampoco para él la tolerancia es lo opuesto a la intolerancia, sino más bien su disfraz. Ambas constituyen formas de despotismo: la una recuerda al papa armado de fuego y de llamas; la otra, al fraile que vende y concede indulgencias. La una es la Iglesia y el Estado; la otra, la Iglesia y el tráfico comercial. La tolerancia sería concebible si el hombre se adornase a sí mismo y no a su Creador; en cambio la libertad de con-

---

(1) *Discours et opinions* de Mirabeau. París, 1820, I, pág. 328.

ciencia que reclama, no es para su servicio sino para el servicio del Ser Supremo (1).

Vista en su fuente original, la libertad de conciencia es una reivindicación esencialmente protestante, que implica la negación de una autoridad eclesiástica superior a la conciencia del individuo. ¿Quiere esto decir que los pueblos católicos se nieguen de una manera absoluta a la libertad religiosa? Indudablemente la Iglesia romana ha evolucionado en su posición ante la conciencia; pero la fecundidad de un principio no se agota en la limitada esfera en que se hanifestado en un comienzo; se propaga y encuentra otros caminos de penetración. A través del racionalismo filosófico y científico, a través de la crítica histórica, a través de las convicciones morales, el espíritu de la reforma se difunde por toda la sociedad moderna triunfando de todos los obstáculos confesionales.

Hasta en la misma Iglesia católica, no obstante su autoritarismo monárquico, se descubre una tendencia en favor de la libertad religiosa destinada a influir grandemente sobre la estructura y visicitudes delliberalismo. Desde los tiempos del feudalismo y más adelante, con renovado vigor, en la época de las monarquías despóticas, esta Iglesia ha luchado contra la supremacía estatal. Y el hecho mismo de la lucha entre los dos grandes poderes, ha constituído una eficaz garantía para los individuos contra el peligro de una total sumisión a uno u otro de ellos. Si los pueblos occidentales han podido sustraerse a la estancada teocracia del Oriente, se debe a la secular rivalidad entre la Iglesia y el Estado, que tenía su fundamento íntimo en que tan-

(1) Thomas Paine, *Droits de l'Homme,* trad. fr. París, 1793, I, páginas 110 y 111.

to una como otro eran instituciones completas, que se bastaban a sí mismas, o, en otros términos, que constituían dos Estados autárticos.

Al iniciarse la Edad Moderna, el conflicto es llevado a sus consecuencias extremas, ya que las nuevas monarquías en su labor unificadora, no tropiezan con todos los obstáculos que amortiguaban o detenían la acción del imperio medieval. En su esfuerzo por emanciparse de Roma, reivindicaron, invocando la libertad, la sumisión a su dominio de las respectivas iglesias nacionales. En cambio Roma llama a esto servidumbre y considera como libertad de la Iglesia su derecho de supremacía y de fiscalización sobre toda la comunidad católica. Se trata de dos medias libertades, cada una de las cuales disimula dos medias servidumbres. Así, pues, tenemos, de un lado, la libertad anglicana y la libertad galicana duramente combatidas por el Papa; por otra parte, las afirmaciones liberales de los medios católicos más fieles a Roma, a los que no se puede negar el mérito de haber ayudado a contener, aun cuando con arrière pensée *absolutista, al despotismo estatal. Y vemos que preprecisamente las milicias más fieles a la monarquía papal, las de los jesuítas, de las que menos podíamos sospechar de liberalismo, promueven los primeros y más violentos ataques contra la autonomía jurídica de los nuevos soberanos, formulan las más explícitas afirmaciones sobre la soberanía popular y, finalmente, incluso justifican el regicidio.*

Son manifestaciones de una libertad sui generis: *es lo mismo que tener una deuda y tomarla a beneficio de inventario. Ya veremos cómo se mezclan en el transcurso del siglo* XIX *con otras de un liberalismo más genuino, llegando incluso a precipitar su triunfo; pero introduci-*

rán una peligrosa confusión de conceptos y una sombra de equívoco, que logrará con frecuencia empañar la tersa imagen de la pura libertad.

Hemos señalado al principio del libre examen como la fuente no sólo de la libertad religiosa, sino de todo el liberalismo moderno. Ningún intérprete entre los hombres y los libros sagrados; ninguna mediación eclesiástica entre creyentes y Dios. En la soledad de su conciencia el individuo adquiere un íntimo sentido de confianza y de responsabilidad. Esta misma actitud la encontramos en la filosofía moderna, que aparta entre la razón y el propio objeto especulativo, toda autoridad y tradición intermedias y reconstruye ella misma su mundo ideal. La doctrina que primeramente y de un modo más evidente (lo que tiene una gran importancia exotérica) ha profesado el libre examen y removido los obstáculos de la tradición escolástica y dogmática, ha sido el cartesianismo. Llega éste a la verdad y a la certidumbre por el mismo procedimiento con que la conciencia religiosa de la reforma alcanza a su Dios; esto es, valiéndose de un razonamiento claro y sencillo que elimina todas las opiniones y posiciones intermedias, las cuales, creyendo ilustrar, obscurecen la finalidad intelectual. De esta manera se favorecen las condiciones necesarias para un inmediato descubrimiento y apoderamiento de la conciencia. Es una especie de metodismo laico, aún más radical en sus explicaciones que el metodismo religioso, ya que no se detiene ante ningún dogma, o cuando menos postula una ilimitada capacidad de progresos en el camino del cristianismo. Si Descartes interrumpe muy pronto su investigación y la aparta, sin más, cuando se trata de la moral social, de la religión o de la política, el cartesianismo puede, sin contradecir al método del maestro, sino más bien llevándolo

a su más completa realización, atacar también estas privilegiadas regiones del viejo feudalismo intelectual.

Cartesianos son, en el siglo XVIII, *casi todos los exponentes de la cultura superior y media. Lo son los científicos, que querían descubrir el verdadero aspecto de la naturaleza; los reformadores sociales, que someten a un largo proceso la historia, considerándola como una caprichosa colección de usos y abusos desatinados y aspiran a reconstruir con piezas y engranajes de forja racional todo el orden social; cartesianos son los juristas, para los cuales el Derecho es y debe ser un sistema extraído de pocos principios universales y evidentes; los economistas, que conciben el juego de las fuerzas económicas como una mecánica humana donde la individualidad de la acción singular deviene un simple elemento perturbador; y los políticos, que se imagiann poder enderezar toda la estructura del pasado con un conjunto de leyes bien elaboradas. En un sentido popular, es generalmente cartesiana la nueva burguesía, con su culto del sentido común, que no es otra cosa que la manifestación espontánea de la razón. Una clase burguesa caracterizada precisamente por una virtud y unas aptitudes de tipo medio, educada en la escuela niveladora del absolutismo monárquico, encuentra, como es lógico, su expresión intelectual adecuada en una filosofía que habla un lenguaje claro y persuasivo, que hace* tabula rasa *con todas las ideas abstrusas y sutiles de la antigua doctrina y que eclipsa incluso la personalidad de sus divulgadores bajo la pátima de una evidente y universal razón que razona. En un cierto sentido, no sólo de Voltaire, sino de todos los filósofos de la ilustración, se puede decir que representan a* Monsieur tout-monde. *Y en esto consiste su incomparable fuerza, ya que ningún obstácu-*

lo se ofrece a la difusión de su idea, dada la perfecta homogeneidad del medio que debe recorrer.

Al hablar del cartesianismo no nos referimos a la parte más propiamente especulativa y técnica de aquel sistema, que pocos están en condiciones de entender y desarrollar, sino al aspecto de ilustración que se advierte no sólo en las escuelas de directa inspiración cartesiana, sino también en otras escuelas diferentes y hasta opuestas, pero animadas del mismo propósito de descubrir, bajo diversos y múltiples aspectos, la presencia de la misma y sana razón humana. Desde este punto de vista colocamos en un mismo plano tanto al racionalismo propiamente dicho, como el naturalismo, al materialismo, al sensualismo, que tanta parte tienen en la filosofía del siglo XVIII.

¿Qué cosa es, en efecto, el materialismo sino un esfuerzo para transportar a la materia toda la razón humana y hacer que se organice, se explique y casi se justifique ante la mente del docto? El naturalismo imprime a la naturaleza un aspecto tan humano, que los hombres mismos se encariñan con pasión filial y sueñan con volver a ella como se vuelve con nostalgia hacia la madre. Y el sensualismo, que pretende hacer de la inteligencia un mero reflejo de sensaciones, en realidad coloca a la inteligencia en la sensación, dando vida a un racionalismo empírico, de dudosa condición especulativa, pero de eficacia práctica, ya que será como el modelo para todas las tentativas de coordinación y de sistematización de la experiencia dispersa, que constituye el escenario de la actividad humana.

Esta filosofía, desde el momento que es asequible para muchos, fácilmente llega a ser patrimonio de cada uno, convirtiéndose en colaboradores, ya que la razón que

la crea es su misma razón. He aquí su íntimo origen liberal y la motivación psicológica de la llamada libertad de pensamiento. No es libre más que aquello que es propio, que es fruto de la propia actividad o de la propia elección, en contraste con aquello que se recibe con la autoridad del dogma o con la pasividad que supone la tradición. Se ha dicho que la libertad de pensamiento, que ha dado lugar a tantas declamaciones, constituye un contrasentido o una tautología, ya que el pensamiento sólo puede ser libre. Y esto es exacto si nos colocamos en un terreno puramente especulativo; pero es necesario tener en cuenta que la libertad de pensamiento, como en general todas las libertades modernas, tiene un carácter y un significado polémico, es decir, más bien que expresar una categoría mental, es una declaración de hostilidad contra la tiranía, que la escuela, la Iglesia, el Estado, la costumbre, ejercieron sobre la conciencia. Bajo este aspecto, a pesar de sus degeneraciones retóricas que consagraron con frecuencia la libertad de no pensar, tiene una importancia histórica que no es diferente de la libertad religiosa. Una y otra sirven para crear aquel asilo inviolable de la conciencia, dentro del cual nacen y se desarrollan todas las libertades humanas.

Esta actuación liberal del hombre moderno, este sentido de la inviolabilidad de la persona y de su autonomía, ofrecerán materia a la concepción kantiana y postkantiana de la libertad, la más alta contribución de la filosofía a la historia del liberalismo, pero a la vez quitarán importancia a las manifestaciones de la ilustración popular.

4. EL DERECHO NATURAL.—*El gran movimiento del derecho natural de la edad moderna, brota de la misma fuente. Hay una esfera intangible de la actividad indivi-*

dual, que constituye su libertad natural, y al mismo tiempo la esfera propia de su derecho. La libertad y el derecho son recíprocos, en el sentido de que la una expresa la inmediata expansión de un contenido de vida, y el otro la forma de este contenido, es decir, su constitución como unidad autónoma que exige no se la perturbe en su actuación por otra unidad, constituída a título igual en la misma esfera. Este derecho del individuo se plantea inmediatamente, en virtud de su evidencia intrínseca, ya que no se hace más que reconocer un hecho incontrovertible: el fundamental valor de la conciencia humana. Repudia toda actividad o función intermedia del Estado, de la Iglesia, de una autoridad cualquiera que lo sancione. Es, pues, una forma de protestantismo jurídico.

Su nombre es el de derecho natural; el adjetivo natural expresa algo que lo distingue de una situación histórica preexistente. En efecto, el derecho consuetudinario solo era, como sabemos, un derecho privilegiado, que se atribuía al hombre no en cuanto hombre sino en cuanto vivía y actuaba en condiciones históricas determinadas. El derecho natural, en cambio, es la radical negación del privilegio, por el hecho mismo de referirse al mas antiguo y fundado de todos los privilegios: el de ser humano. Hay, pues, un infinito valor espiritualista en este aparente naturalismo, si bien inadecuado en su formulación y en su ingenuo anhelo hacia una lejana edad de oro.

Pero el derecho natural implica no solo una posición frente al mundo medieval, sino también otra y más inmediana frente al nuevo Estado monárquico. En efecto, afirma que los derechos propios del individuo son en su origen independientes del Estado, que lejos de crearlos se limita solo a reconocerlos; y de acuerdo con su mentalidad abstractamente racionalista, establece una priori-

dad en orden al tiempo y al valer del individuo frente al Estado, que con su simplicismo histórico logra, no obstante, subvertir las bases del orden político existente. Primero han surgido los hombres, y después sus relaciones, las organizaciones estatales, que no pueden tener por finalidad anular y oprimir a sus mismos creadores, sino todo lo contrario, servir a sus fines, como medio apropiado de consolidación y acrecentar su fuerza.

En el siglo XIX *una conciencia histórica más madura y científica, refutará con éxito la simplicidad de esta doctrina, demostrando que el Estado no nace después del individuo sino con el individuo mismo y, teniendo su misma estructura espiritual, no es posible que se constituya en inconciliable adversario. Pero los que de estas consideraciones tan acertadas quisieran sacar un fundamento para desvalorizar el derecho natural, incurren en una grave equivocación, como es la de mantener que el Estado despótico, que el naturalismo jurídico combate al reivindicar la prioridad de los individuos, es el mismo Estado que nace de un desarrollo orgánico de la individualidad espiritual. En el fondo atacan al derecho natural propio de una concepción política que tiene en él su origen y su íntima razón de ser.*

Luchando contra el Estado despótico, el cual pretende hacer de los súbditos su patrimonio y a la vez el dócil instrumento de una misión suya superior, el naturalismo jurídico encuentra en el individuo no solo un límite y una barrera sino también un principio positivo de organización política. Hállase aquí en embrión el nuevo Estado fundado sobre la misma libertad, que tiene por fin armonizar los derechos de cada uno con los de todos los demás. Lo más inadecuado en tal concepción es la intuición atomística de los elementos constitutivos, por consiguiente

del Estado mismo, consistente en una mutua eliminación de innumerables facultades, en la forma de un contrato, tan familiar para la mentalidad jurídica.

En suma, se trata de una concepción estatal que se resiente todavía, con exceso, de la mentalidad antiestatal que le ha dado el ser. El amor a la simplificación racionalista, secundado y confirmado por la práctica misma de los Gobiernos absolutos, que en su afán de igualar a los súbditos, destruyeron todos los cuerpos políticos intermedios, coloca allí en contacto inmediato a los individuos con el Estado, en una relación puramente jurídica y formal. Es un contacto peligrosamente revolucionario, pues los hombres piensan que poseen, con la mera técnica jurídica, el medio y la capacidad para ilimitadas transformaciones de su régimen político y se creen árbitros absolutos del Estado, ya que gracias a los beneficios privados y a los acuerdos que los sancionan, el Estado subsiste.

El siglo XVIII *está completamente lleno de estas ilusiones de los legistas, que se figuran que pueden rehacer desde sus comienzos con instituciones y leyes nuevas el trabajo de la historia, ignorando la fuerza de la tradición, de las costumbres, de las asociaciones y de las instituciones anteriores. Se producen duras experiencias, ya que esta fuerza, lenta pero tenaz, se manifiesta en su plenitud. Y aunque entonces no logra canalizarse inmediatamene en el cauce estatal, sin embargo, lo conseguirá, por vía mediata, con la insensible interposición de un tercer término entre el Individuo y el Estado: la Sociedad, que ante la mentalidad política del siglo* XIX *aparecerá como una gran reserva de energías estatales.*

Pero, no obstante su antihistoricismo, el derecho natural lleva en sí, por lo menos, el gérmen de estos ulte-

riores progresos, ya que lo extrae de su misma fuente, de la personalidad humana. Ello resulta evidente si se relaciona con el naturalismo jurídico de la época romana, expresión refleja y atenuada de un derecho que tiene su centro no en el hombre sino en el ciudadano. Y la filosofía estóica que lo inspira añade también la idea de una libertad y, por lo tanto, de un derecho del hombre como hombre, pero formulada de una manera negativa y estéril. Ni los bienes ni las relaciones entre los hombres, ni la familia, ni siquiera el propio cuerpo, pertenecen a la libre y autónoma disponibilidad humana; para reintegrarse en sí mismo el individuo está obligado a sacrificarse hasta llegar a ser una sombra; tal es el corrosivo liberalismo de un Epicteto o de un Marco Aurelio.

El naturalismo jurídico moderno tiene en cambio su fuerza expansiva que mueve al individuo, pero tendiendo a ampliar progresivamente la esfera de su libertad y de sus derechos e incorporando a la misma los elementos y los datos de una experiencia cada vez más extensa. En efecto, considera en primer lugar como esencial a su personalidad la autonomía de la conciencia, esto es, de la libertad religiosa y de la libertad de pensamiento; además, por lo que se refiere a sus relaciones con otros individuos, la libertad también de expresar y comunicar el pensamiento propio, la seguridad personal contra toda opresión, la facultad de moverse, la libertad económica, la igualdad ante la ley, la propiedad.

Entramos así, poco a poco, en una esfera en la que la misma expansión de los derechos naturales transforma profundamente su fisonomía originaria. Esto resulta patente de modo especial, en la génesis del derecho de propiedad, que tiene una gran importancia para la historia del liberalismo. Veamos, por el momento, su aspecto pu-

ramente jurídico. El derecho de propiedad, como derecho natural, tiene su justificación seudo-teórica (de acuerdo con el peculiar historicismo racionalista), en las viejas instituciones de la ocupación (de la res nullius) *y de la conquista militar. Pero esta reminiscencia del derecho romano y feudal no sirve más que de premisa y apenas de tradicional escenario, a una más intrínseca justificación racional. La propiedad es un derecho natural del individuo—por tanto, independiente del Estado—, ya que representa su campo de acción más inmediato, sin el cual toda su formal independencia y autonomía carecerían de valor. Sólo siendo propietario se basta a sí mismo el individuo y puede resistir los embates de los demás individuos y del Estado.*

Esta legitimación de la propiedad es común a todos los juristas, y a través de ellos se difunde a todos los publicistas del siglo XVIII, *hasta el punto de que el derecho de propiedad tiene un puesto de honor en todas las declaraciones revolucionarias de los derechos del hombre, no sólo en las del 91 y del 95, sino también en aquella más radical del 93. Jacobinos, girondinos y reaccionarios estaban de acuerdo en la defensa de la propiedad.*

Pero de la misma concepción del naturalismo jurídico, se derivan algunas consecuencias no previstas que lo atacan en su base. Si la propiedad es esencial para explicar la libertad natural del hombre, ello quiere decir que no deben disfrutarla solo algunos hombres como un odioso privilegio, sino que todos los hombres deben ser propietarios. Así, pues, aquel mismo naturalismo jurídico que consagraba la propiedad individual y en su defensa desmantelaba la roca del feudalismo, daba vida a la opuesta concepción, al comunismo. En el siglo XVIII *esta concepción, radicalmente diferente de la concepción omó-*

nima del siguiente siglo, tenía un contenido esencialmente agrario, un carácter legal y una fisonomía individualista que fácilmente se dejaban traslucir en las obras de los Mably, de los Morelly, de los Brissot y de sus secuaces (1). Su tarea consiste en demostrar que si todos los hombres tienen derecho a ser propietarios, la propiedad individual de unos pocos en perjuicio de los más, constituye una apropiación indebida (es un robo, según Brissot), y debe, por tanto, expropiarse en favor de la totalidad. La negación radical del individualismo procede, pues, de un lógico desarrollo del concepto de individualidad.

Pero también fuera de estas consecuencias extremas que por el momento no hacen mella profunda en el terreno histórico (el mismo Brissot sentirá la necesidad de disculparse como de una expansión de juventud), el derecho de propiedad concebido en la forma expresada da origen a otras y más importantes evoluciones jurídicas. El pensamiento del siglo XVIII *comienza a sentir espontáneamente la duda de si la propiedad constituye un derecho natural, independiente de la sociedad y del Estado, o si implica más bien la cooperación de la sociedad y del Estado. El derecho romano ha transmitido, casi con la autoridad de un dogma, la idea de un* jus in re, *significando con ello que la propiedad no es más que una relación inmediata entre el individuo y el objeto, que excluye, por consiguiente, toda intervención extraña. Pero, ¿existe verdaderamente un derecho real con este alcance? ¿Se produce una relación jurídica entre el individuo y un objeto*

(1) Véase: Mably, *De la législation ou Principes des lois.* Lausanne, 1777, en 2 vols.; Morelly, *Code de la nature.* En un opúsculo de Brissot, el futuro girondino, se encuentra el famoso apóstrofe: *la propieté c'-est le vol,* que confirma, con su forma paradógica, la observación hecha por nosotros en el texto.

físico o es esencial para la idea de aquella relación que sus términos sean individuos humanos? Plantear una duda, equivale a comenzar a resolverla, y resolverla significa apartar, poco a poco, el derecho de la cosa material; reconocer que, como nace de la persona, no puede subsistir más que en relación con otra persona; que, por consiguiente, el derecho de propiedad, a pesar de tener como materia objetos físicos, se constituye en la esfera de las relaciones humanas y comprende, en último término, como elementos constitutivos a la sociedad y al Estado.

Una manifestación de esta idea la encontraremos en Blackstone, el cual, considerando a la propiedad como un derecho natural, estima que si bien es tal en su origen, sin embargo, las modificaciones en que ahora la contemplamos, las maneras de adquirirla y de transmitirla proceden en absoluto de la sociedad y representan ventajas civiles para cuya obtención ha tenido el individuo que ceder a cambio una parte de su libertad natural (1).

En forma bastante más evolucionada y compleja se produce esta doctrina en Kant. Parte también del derecho natural, reconociendo a continuación que en la naturaleza puede haber un tuyo y un mío puramente provisional, es decir, una posesión, mas no una propiedad. No es posible, sin embargo, tener una cosa cualquiera como absolutamente propia sino dentro de un estado de derecho, es decir, social. Si el título práctico de la adquisición se consigue tomando físicamente la posesión (fundada en la comunidad primitiva de la tierra), el título racional de la misma no cabe en cambio encontrarlo en la voluntad

(1) Blackstone, *Commentaries on the laws of England.* Londres, 1825, 16.° (pero las primeras lecciones de que surge esta gran obra son de 1753). Véase vol. I, págs. 131 y 138.

universal, pues un querer individual no puede imponer a los otros una obligación que ellos de otro modo no tendrían.

Esto quiere decir que la propiedad no es un derecho in re, *sino que es un derecho frente a una persona, el cual implica necesariamente la presencia de una voluntad superior que puede obligar a dar a cada uno lo que es suyo* (1).

La importancia para el liberalismo de esta concepción es patente. La sociedad, el Estado, se convierten en elementos integrantes de la presunta libertad natural. En lugar de ser instrumentos de despotismo, se manifiestan como instrumentos de libertad jurídica. Mas su presencia implica ya una limitación de la actividad individual, que desde un principio se ofrece como muy grave por el hecho mismo de no venir impuesta por un poder extraño, sino por la intrínseca exigencia dialéctica del individualismo. Dado el fundamento social de la propiedad, es lógico que la sociedad pueda y deba intervenir para delimitar la facultad abstractamente ilimitada del propietario, en vista de un común beneficio.

La Revolución Francesa se ha aprovechado naturalmente de esta consecuencia (2) *mediante la expropiación y el nuevo derecho hereditario. Ha confiscado los bienes*

(1) Kant, *Rechtslehre*, p. p. VIII y XV.

(2) Ya había sido apuntada por Turgot, cuando escribió lo que sigue: "Un derecho solo vale lo indicado en el título en que se funda, ya que el efecto es siempre proporcionado a su causa. El derecho de propiedad se basa en la utilidad general.... Está, pues, subordinado, y el poder legislativo tiene derecho a velar sobre el empleo que cada particular haga de su tierra". Pero había también añadido: "que la equidad y el mismo interés público aconsejan que se hieran lo menos posible los intereses del individuo". Turgot, *Oeuvres*. París, Alcan, 1913, I, 439.

de los emigrados y de la Iglesia, revendiéndolos al pueblo, con el doble objeto de ligar a su destino a los nuevos propietarios y de demostrar prácticamente la utilidad social de la expropiación. Se debe también observar que, contra la actuación revolucionaria, se alzaron los desposeídos y sus partidarios invocando en su favor no el viejo derecho tradicional, sino el más genuino derecho natural sobre el que se había fundamentado el artículo 2.° de la Declaración de los derechos del hombre, que consideraba la propiedad como un derecho intangible. La revolución expropiadora se hallaba formalmente en contradicción consigo misma. Pero es la contradicción entre el hoy y el ayer la que realmente expresa un desarrollo.

La otra limitación social de la propiedad quiritaria se refiere a la herencia. Encontramos enérgicamente formulados los fundamentos en el último gran discurso de Mirabeau, del 2 de abril de 1791 (1). *La propiedad—leemos nosotros—no es de origen natural, sino que es una creación social. Las leyes no se limitan a protegerla y conservarla; le han dado vida en cierto modo, le han definido y proporcionado el rango y extensión que ocupa en los derechos del ciudadano. La sociedad tiene, pues, el derecho de negar a sus miembros, en casos determinados, la facultad de disponer arbitrariamente de su propia fortuna. "Tal vez haya llegado el momento en que, después de haber estado sometidos a la autoridad de las leyes romanas, coloquemos nosotros aquellas mismas leyes bajo la autoridad de la razón misma, y después de haber sido esclavos de ella seamos sus jueces.*

---

(1) No fué pronunciado por Mirabeau que había fallecido el día antes, sino que fué leído por Talleyrand. Se encuentra en el vol. 3.° de sus *Discours.*

Tal vez haya llegado el momento en que podamos ver en aquellas leyes el genio de un pueblo que no ha conocido los verdaderos principios de la legislación civil y que ha estado más ocupado en dominar lo de fuera que en hacer reinar la igualdad y el bienestar en el hogar propio... Tal vez haya llegado el momento en que los franceses dejemos de ser discípulos de la Roma antigua como de la moderna." ¿No le basta a la sociedad tolerar los caprichos y las pasiones de los vivos? ¿Es que debe sufrir también sus caprichos y sus pasiones cuando dejan de existir? (1). *De aquí surge el principio judídico de la igualdad en la división hereditaria* ab intestato, *y limitado a una* legitima, *en la sucesión testamentaria, precisamente en vista del fin social de una más equitativa distribución de los bienes que acerque la sociedad al nuevo ideal del derecho natural en virtud del cual todos los individuos vuelven a ser propietarios.*

Vemos así realizarse aquella gradual interpoosición de la sociedad entre los individuos y el Estado, a que antes aludimos. Igualmente, la valoración recíproca del estado de naturaleza y del estado social sufre una profunda transformación. Al principio, la condición de natural era considerada como la más perfecta, mientras que la sociedad constituía un mal, una corrupción de la naturaleza originaria del hombre. Pero más tarde, la relación se va modificando hasta llegar a un cambio completo. Las fases de esta transición se observan en la misma concepción de Rouseau. El ginebrino es indudablemente un admirador y un cantor del estado de naturaleza; sin embargo, el Contrato social *es una tentativa para convertir el estado de naturaleza en estado social; para sustituir,*

(1) Obra citada, págs. 482, 486 y 490.

como expresamente dirá su partidario Tomás Paine (1), *los derechos naturales por los derechos sociales. Ahora bien, no se cambia para perder, sino para ganar, y con el contrato social, si no se gana en extensión de derechos (mas bien se pierde), se gana en seguridad en cuanto al ejercicio de aquellos derechos, con ventaja sobre la pérdida. Y esta ventaja aparecerá siempre mayor a medida que, al reorganizarse la sociedad y el Estado sobre las nuevas bases del individualismo, la seguridad, en cuanto a los derechos, adquiera un prestigio mayor que el procurado por la vida precario y poco segura que el estado de naturaleza ofrecía a la imaginación ilusa.*

Traduzcamos estos conceptos jurídicos a los términos más familiares del liberalismo. Los tratadistas han comenzado por exaltar la libertad como un derecho natural antitético con la sociedad humana. Colocan a la libertad en el origen de la vida histórica en condiciones de plena independencia y anarquía. ¿Pero es ésta una verdadera libertad? En primer lugar, no es un derecho, ya que la idea misma del derecho implica un reconocimiento por parte de otros individuos y, por tanto, una subordinación a algo superior; esta posibilidad queda, pues, por definición excluída. Sólo es, entonces, un simple hecho, privado de toda estabilidad y certidumbre, ya que el arbitrio de los individuos, la avaricia de la naturaleza y otros mil factores, pueden continuamente asediarla y anularla. En el estado de naturaleza, los hombres no son libres sino esclavos de la naturaleza; no se nace libre, sino que se llega a serlo a través de la sociedad y del Estado, que al limitar las pretensiones de los individuos, en realidad les proporciona un reconocimiento práctico, una san-

---

(1) *Droits de l'homme*, cit., pág. 74.

ción, y eleva situaciones precarias a derechos seguros y exigibles. Tal es la ganancia real que el individuo obtiene cambiando la incierta libertad natural por la libertad civil.

Entre el siglo XVIII *y el siglo* XIX *se produce esta gran diferenciación en la concepción del liberalismo; unos colocan a la libertad en las fases más atrasadas y remotas, y otros en las más progresivas del proceso histórico. Pero es preciso también reconocer que los primeros han trabajado mucho para abrir el camino que seguirán los segundos.*

5. LA LIBERTAD ECONÓMICA.—*Examinaremos separadamente la libertad agrícola y la libertad industrial, ya que ambas formas de la actividad económica moderna ofrecen diferencias muy notables entre sí.*

La primera exigencia liberal, en orden al tiempo, surge en la agricultura. Esto se explica fácilmente, bien a causa del carácter predominante agrícola de la economía europea hasta fines del siglo XVIII, *o bien por que la misma limitación de la industria en este período hacía tolerable y hasta beneficioso, el régimen tradicional de vinculación.*

Hemos estudiado ya el aspecto jurídico de la emancipación de la tierra, al examinar el desarrollo del derecho natural. Se trata ahora de completar nuestro examen, analizando la expansión de las fuerzas económicas que van siempre unidas a las transformaciones de la propiedad territorial. Si la propiedad es un derecho natural opuesto al derecho privilegiado, ello quiere decir que dispone plenamente de la misma el propietario y que se anulan todas las restricciones y los obstáculos que una tradición secular había interpuesto entre la una y el otro.



Tales impedimentos eran númerosos y diversos: mayorazgos y sustituciones fideicomisarias, que excluían a muchos individuos de la tierra e impedían su transferencia; bienes de manos muertas, sustraídos también al comercio libre; distinción entre los bienes de los nobles y de los que no lo eran, que implicaba un trato jurídico diferente; bienes comunales, cuyos frutos se dispersaban en una multitud de derechos particulares; privilegios y costumbres feudales con un enredo de relaciones entre el señor, los campesinos y la tierra; restricciones impuestas por el Gobierno al comercio de los productos agrícolas en interés, mal entendido con frecuencia, del aprovisionamiento de la población. Este viejo orden feudal pudo durar e incluso ejercer una útil función conservadora durante muchos siglos de estancada vida medieval, pero a la economía rápidamente progresiva de la Edad Moderna, pronto le pareció como un peso muerto insoportable. La falta absoluta de circulación de la propiedad impide el empleo de los capitales necesarios para introducir un cultivo intensivo; la dispersión de los frutos entre tantos como tienen derecho a ellos, paraliza los esfuerzos del cultivador; la falta de libertad de los agricultores para disponer de las recolecciones o de sus sobrantes, a consecuencia de las restricciones gubernativas, deprecian los productos en un año de abundancia y preparan la carestía del año siguiente.

Estos males del feudalismo y de la vinculación resultaban siempre más opresivos e irritantes a medida que, con el despertar del individualismo moderno, el hombre sentía la injusticia profunda que en su conciencia producía el mantenimiento de una legislación cruel que separaba del trabajador los frutos del trabajo y de la per-



sonalidad lo que se reconoce como parte integrante de la misma.

Pero la reacción contra el feudalismo se afirma de modo diferente en cada país, de acuerdo con sus peculiares situaciones históricas. Hemos visto que en Inglaterra son los mismos grandes propietarios territoriales los que rebasan la fase más atrasada del feudalismo, ampliando sus dominios y renovando con sus propios medios la agricultura. Y cuando en Inglaterra la conciencia de los derechos del hombre se imponga a la libertad tradicional, las aspiraciones del pueblo serán temporalmente desviadas del campo y dirigidas a la industria, con lo que el orden feudal podrá todavía, durante largo tiempo, permanecer intacto.

Muy diferentes son las condiciones de Francia, donde la gran aristocracia, ausente de sus propios feudos, no piensa jamás en ser la promotora del progreso agrícola; mientras, la pequeña nobleza campesina, llena de deudas y debilitada, vive al margen de la agricultura, estrujando y vejando a los cultivadores. El peso muerto del feudalismo se siente aquí, no solo por las clases productoras, campesinas y burgueses, sino por la misma clase aristocrática, que, desprovista de interés hacia la tierra, no puede, sin embargo, librarse alguna vez de ella, y hace uso de la ventaja que podría proporcionarle la concentración de todos los derechos inherentes a la propiedad y a su libre transmisión.

En Francia, por consiguiente, se inicia la gran insurrección antifeudal, que tendrá su epílogo en la Revolución, y merced a la cual se extenderá a toda Europa. Corresponde a los fisiócratas el mérito de haberla promovido y guiado, dando a la lucha un acentuado tinte liberal. La escuela fisiocrática tiene como precursores a Vauban

y a Boisguilbert, que a fines del reinado de Luis XIV atrajeron la atención del público hacia la crisis de la agricultura y el modo de remediarla. Pero el verdadero iniciador es Quesnay, que con sus escritos y con sus trabajos de propaganda, ha promovido una viva y difusa agitación en el país, valiéndose también del auxilio de entusiastas partidarios, como Mirabeau (senior), *Baudeau, Turgot, Hebert, Condorcet, Condillac, Dupont de Nemours, y muchísimos otros.*

Quesnay considera la propiedad como un derecho natural; pero el estado social no representa para él una desviación del estado natural, sino una consolidación, una evolución. Los hombres que se colocan bajo la protección de las leyes positivas, de una autoridad tutelar, amplían su facultad de ser propietarios, esto es, su derecho natural, en lugar de restringirlo. Ello quiere decir que las leyes, para que sean buenas, no deben limitar la libertad del hombre sino que deben constituir el objeto para una mejor elección de libertad. Y el individuo, racionalmente, no puede negarse a obedecerlas; pues de hacerlo, su libertad resultaría perjudicial para él y para los demás, en vez de ser ventajosa (1).

Mas, ¿cuáles pueden ser los fines y los objetivos de las leyes justas? Es preciso, ante todo, que el legislador se halle convencido de que la agricultura es la única fuente verdadera de la riqueza de una nación, porque su producto no sólo reintegra de los gastos de producción, sino que proporciona además un excedente, una renta. Por el contrario, la industria y el comercio son estériles, ya que no hacen más que transformar y trasladar en el

---

(1) Quesnay, *Droit naturel. (Phisiocrates,* París, 1846), I, páginas 41, 51 y 55.

espacio los frutos que la tierra produce, pero su volumen, su cantidad, siguen siendo siempre los mismos.

Dadas estas premisas, la primera misión de las leyes consistirá en librar a la propiedad territorial de todas las trabas que la política feudal ha ido acumulando en torno de la misma, impulsada como estaba por la preocupación de hacer que la propiedad fuera el fundamento de la fuerza militar de los señores. En los tiempos modernos, en cambio, se reconoce que esta finalidad se consigue con más facilidad utilizando el medio indirecto de promover la prosperidad económica de la nación (la riqueza, en efecto, multiplicada la población) que no con las caprichosas leyes feudales (1).

Ahora bien, para obtener el máximo rendimiento de la tierra se necesita que las leyes concentren en el propietario todos los derechos y facultades que el feudalismo ha esparcido; conviertan las onerosas prestaciones personales que pesaban sobre los propios cultivadores en contribuciones pecuniarias; hagan del agricultor el único juez de sus propios intereses, por lo que se refiere a la elección y técnica del cultivo; favorezcan el comercio activo, entre las provincias y los Estados, de los productos agrícolas, en forma que estos últimos donde abunden no resulten muy baratos y donde escaseen no produzcan una carestía ruinosa para la capacidad productora de la población; y promuevan también el comercio de productos manufacturados, es decir, el intercambio de los mismos con las mercancías agrícolas excedentes, de suerte que no resulte anulada la ventajosa posición del una nación que se encuentra en condiciones de expor-

(1) Quesnay, *Analyse du tableau économique;* vol. cit., pág 68.

tar (1). *Todas estas normas pueden recapitularse en una sola:* laissez faire, *dejar al individuo árbitro de sus intereses económicos no menos que de su conciencia religiosa. El Estado no podría crear artificialmente aquella armónica distribución de actividad y de riqueza que sólo la naturaleza puede producir. Y como el Estado no se opone a la naturaleza, sino que está en su camino, lo único útil que puede hacer es facilitar la libre expansión, neutralizando aquellos obstáculos que un interés mal entendido ha ido esparciendo a lo largo de la historia.*

Esta concepción de Quesnay ha sido considerada como simplista y engañosa por la ciencia económica, más madura, del siglo siguiente. Se adapta con gran ingenuidad a la evidencia cartesiana, que atribuye a la tierra el milagroso poder de dar un producto neto, una renta, a diferencia de la industria, convirtiendo así en un signo de abundancia aquella renta, en la que Ricardo verá, con más exactitud, una muestra de la avaricia de la naturaleza.

La desvalorización de la industria y del comercio, cuya función se estima estéril, se resiente también de un ingenuo materialismo al estimar que no producen utilidad las transformaciones en la forma, en el tiempo y en el espacio, y al no fijarse que, en el fondo, la producción agrícola se resuelve en transformaciones semejantes. ¡No pasó, sin embargo, desapercibida desde un principio a los contemporáneos de Quesnay la extraña paradoja de que un propietario de la tierra, con tanta frecuencia ocioso, fuera colocado por esta doctrina en la clase productora y un industrioso artesano, en cambio, en la clase estéril!

---

(1) Quesnay, *Máximes génèles de gouvernement;* vol. citado, *passim.*

Pero con todas sus deficiencias, el sistema fisiocrático ha tenido el mérito de interpretar las exigencias vitales de un país esencialmente agrícola, como Francia, y de señalar con mano segura los vicios y los abusos que había que estirpar. Su sencillez racionalista ha contribuído también a la rápida difusión del programa de reformas, y tanto más cuanto que se hallaba libre en su actuación práctica, de toda idea de revolución política. Quesnay señalaba la libertad económica como una de las tareas fundamentales del despotismo ilustrado, y muchos de sus secuaces se mofaban de las abstractas fantasmagorías de los "abogados" del liberalismo político.

La manera como podría subsistir una libertad social con independencia de la libertad política es cuestión que examinaremos en su lugar oportuno. Basta por el momento hacer notar que semejante separación, aunque sólo fuera temporal y transitoria, hizo posible la adhesión de los poderes estatales, aun en el período de la monarquía absoluta, al programa de los economistas. Por eso vemos constituirse y desarrollarse, bajo la protección de la autoridad, numerosas sociedades agrícolas; efectuar multitud de investigaciones sobre las condiciones agrícolas en provincias diversas; convocar concursos con premios para las mejores monografías sobre puntos debatidos, referentes siempre a este tema. Uno de los primeros que lucharon infatigablemente por el progreso agrícola de Francia fué Gournay. En la biografía que Turgot escribe sobre su precursor, está incluído entre los economistas (nombre que servía en aquel tiempo para designar a los fisiócratas), no porque tuviera el temperamento de un doctrinario, sino porque los principios del nuevo sistema *los presentaba en máximas del más elemental buen sentido, y todas ellas, además, se resumían en esta única:*

que un hombre conoce mejor sus intereses que cualquier otro hombre para el que estos intereses le son enteramente indiferentes. Y llegaba a la conclusión de que cuando la utilidad de los particulares coincide con la de la comunidad, es preciso dejar a cada hombre libre de arreglárselas como mejor le parezca.

¿Son de temer los abusos? En modo alguno. Como no tenga un privilegio de exclusiva, un comerciante no tiene interés en engañar. Ahora bien, si el Gobierno limita el número de vendedores con tales privilegios, no cabe duda que el consumidor resultará perjudicado y que el vendedor, seguro de su comercio, le obligará a comprar a un precio elevado las mercancías deseadas. En cambio, la libertad general de comprar y de vender es el solo medio de asegurar, por un lado, al vendedor un precio capaz de estimular la concurrencia, y de otro, al consumidor, la mejor mercancía al precio más bajo. Es verdad que habrá siempre algún vendedor fripon *y algún consumidor* dupe, *pero la misma concurrencia tenderá a neutralizar estas desventajas.*

Gournay, añade el biógrafo, se limitaba a comprobar que el Gobierno actuaba de un modo completamente opuesto a estas máximas de buen sentido. Pensaba que todo ciudadano que trabaja merece el reconocimiento del público, y en cambio la experiencia demostraba que un ciudadano no podía producir ni vender nada sin haber comprado su derecho y sin haber logrado que lo acogieran, después de grandes dispendios, en una corporación. Consideraba inconcebible que la fabricación de un trozo de tela, por no conformarse a ciertas reglamentaciones, debiera multarse en forma tal, que quedara reducida a la miseria una familia entera y que se expusiera, por tanto, a un trabajador a riesgos y a gastos de que el

hombre ocioso estaba libre. No se podía imaginar cómo en un reino, sometidas a un mismo soberano todas las provincias y ciudades, se consideraran enemigas entre sí y se arrogaran el derecho a prohibir dentro de su propio recinto el trabajo de otros franceses, dándoles el nombre de extranjeros y de oponerse a la venta de las mercancías a un país vecino. No estaba menos extrañado de ver al Gobierno ocupado en regular la salida de cada mercancía, en prohibir un género de cultivo para favorecer otro y en sujetar a mil trabas la venta de las cosas más necesarias para la vida.

En 1753 Gournay emprendía un gran viaje a través del reino para observar directamente los recursos y las necesidades; y en 1756 fundaba en Bretaña la primera sociedad para el perfeccionamiento de la agricultura. El resultado de sus ricas experiencias confirmaba las premisas que el buen sentido le había sugerido y que compendiaba en un programa de reformas que tenían por finalidad introducir la plena libertad de comercio, facilitar el trabajo a todos los miembros del Estado para promover la máxima concurrencia, y crear, al mismo tiempo que el mayor número de concurrentes, el de consumidores, procurando a la venta de los productos el mayor número de salidas (1).

Nos hemos entretenido quizá más de lo debido con Gournay porque queríamos hablar no sólo de él, sino también del partidario más caracterizado, Turgot, que ha consagrado la vida a la realización de su programa. Turgot es, por tanto, un economista, pero sin la tristeza de pensamiento y el dogmatismo de sus maestros; su re-

---

(1) *Eloge de Vincent de Gournay,* Turgot, *Oeuvres,* Alcan, 1913, tomo I, págs. 600 y siguientes.

pugnancia hacia el espíritu sectario de la escuela le ha tenido alejado de las manifestaciones colectivas de la cursos de una nación. Grimm es muy escéptico en relamisma. Sin lograr todavía aclarar el sofisma sobre el cual se basaba la diferenciación fisiocrática entre clase productora y clase estéril, tiene, sin embargo, la intuición, con su claro ingenio, de cuanto había de mezquino y de paradójico en la condena de esterilidad lanzada contra la industria y el comercio, y sustituye aquella denominación por la de clase asalariada, menos degradante, pero no menos impropia.



A parte de ésta y otras correcciones a la doctrina de la escuela, su mayor mérito consiste en haber sabido recoger los aspectos más positivos y realistas de la reforma propuesta por los fisiócratas y de haber intentado su ejecución, primero en su calidad de intendente de Limoges y después como ministro de Luis XVI.

Debido, pues, a su actuación o a sus sugerencias, comenzaron a penetrar los principios fisiocráticos en la legislación sobre la tierra. El nuevo racionalismo ataca las añejas costumbres y normas que habían hecho complicada y atrasada la estructura de la antigua sociedad agrícola. La innovación consistió esencialmente en actos de simplificación; en vez de las complicadas y poco productivas corvées *personales, se trata de establecer las tasas proporcionales a la importancia de la propiedad; en vez de los tributos, de las onerosas décimas, de los infinitos derechos feudales, los impuestos proporcionales sobre la renta. La escuela fisiocrática había elegido la doctrina del impuesto único sobre la tierra, que a un observador inteligente como Arturo Young le parecía justamente un absurdo. No obstante, había en ella, a pesar de las exageraciones, un principio nuevo y fecundo: el del impues-*



to directo, bastante más conformes con la libertad—lo que pronto será reconocido—que el impuesto indirecto (1).

De importancia más inmediata son las normas estatales, concebidas con el nuevo espíritu y en la forma misma preconizada por los economistas, que regulaban la libertad de comercio. Una primera declaración del rey, fecha 25 de mayo de 1763, permite, dentro de ciertos límites, la libertad de circulación de los granos por el interior de Francia; un posterior edicto del año 1764 extiende aquella facultad también al comercio internacional, mas fijando un precio límite al grano, por encima del cual se prohibía toda exportación fuera del reino. Estos edictos fueron después derogados en 1770, restablecidos de nuevo por Turgot en 1774 y abolidos nuevamente por Necker en 1777.

Tales oscilaciones demuestran que los principios fisiocráticos encontraron viva resistencia en el viejo mundo tradicional que ellos querrían anular. En el mismo ambiente culto, su triunfo estubo muy lejos de ser indudable. El abate Galiani muéstrase convencido de que la libertad de comercio es una hermosa verdad en teoría, pero en la práctica puede dar origen a perjuicios todavía mayores que el régimen de vinculaciones; por otra parte, no participa del juicio que a los fisiócratas merece la agricultura, la cual encuentra muy parecida a un juego de azar en que el cultivador hace las puestas mientras la naturaleza y los infieles elementos poseen la banca. Es una profunda verdad expresada en forma paradéjica,

(1) Pero esta ventaja no se podía percibir con claridad. En efecto, manifiesta el mismo Turgot, el Parlamento inglés, con una ley semejante, perdería toda su influencia (que se debe a la votación de los impuestos), y el rey se convertiría en absoluto como en Francia. (Ob. cit., II, pág. 306.)

que más adelante dará lugar a oportunas consideraciones sobre la necesidad de integrar la producción agrícola en la industria, con objeto de equilibrar y estabilizar los re-ción con las esperanzas de los fisiócratas. Necker lleva al Gobierno una política opuesta a la suya. Incluso un punto particular del programa que parecía inatacable, la abolición de las corvée, *suscita la oposición de Rousseau, que las juzga menos contrarias a la libertad que las tasas, ya que en un Estado verdaderamente libre los ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con su dinero. Lejos de pagar por eximirse de sus propios deberes, ellos pagarían por cumplirlos por sí mismos* (1).

Pero más sorda y tenaz es la oposición de las mismas clases interesadas: los propietarios feudales y los labradores. Los primeros, al menos los que todavía no se daban cuenta del alcance de la reforma, temían una gradual confiscación de sus derechos; los otros intuían el peligro de la concentración de la propiedad, que les privaba, sin compensación, de numerosas costumbres feudales que durante siglos habían disfrutado. Comiénzase a dibujar desde esta época la lucha entre la población agrícola, más pobre, y el liberalismo burgués, que aparentando emancipar a todos los ciudadanos, en realidad sólo ayuda a los que poseen algo y deja a los otros sin defensa, con una libertad formal e ineficaz, a merced de los primeros. Los conservadores más retrógrados encontrarán siempre en la clase labradora numerosos reclutas que lanzar contra las posiciones liberales; pero sufrirán más tarde las graves consecuencias del desencadenamiento de las masas indisciplinadas y salvajes, que as-

(1) Rousseau, *Contract Social,* III, 15; *Gouvernement de Pologne,* 11. En contra: Turgot, *Oeuvres,* II, 295.

pirarán al dominio de las tierras en beneficio propio y no en el de sus patronos.

Esta resistencia, apenas se inició, fué causa del retraso en la aplicación de la doctrina fisiocrática. Turgot cayó en desgracia y le sustituye en el Ministerio Necker. Pero la revolución consagrará su triunfo con el aniquilamiento de la fuerza de los nobles y la venta de los bienes nacionales, dando así satisfacción por el momento a la clase agrícola ávida de tierra. Mas el problema, no resuelto e insoluble, de satisfacer todas las necesidades, opondrá de nuevo en el siglo XIX *a los propietarios burgueses y a los labradores, con consecuencias mucho más importantes para la evolución del liberalismo.*

Hemos hablado de propiedad burguesa. Y tal es, justamente, la que surge fuera del sistema liberal de los fisiócratas. Se trata de la propiedad de derecho común opuesta a la propiedad de derecho privilegiado. La tierra no está ya vinculada, no es indivisible, sino que puede ser objeto de libre contratación y reparto. Está unida a la persona del propietario, que puede cultivarla como quiera, emplear la mano de obra que estime oportuno y disponer a su gusto de los frutos. Pero la apropiación de la tierra no sólo tiene consecuencias económicas; tiene, además, consecuencias políticas, que reaccionan sobre aquéllas. En el período feudal, la tierra, además de proporcionar el sustento a los habitantes, servía para formar la clase política dirigente, que era precisamente la de los propietarios feudales. Ahora bien, la propiedad burguesa, en una nación predominantemente agrícola, cambia la forma, pero no el fondo del problema, cuya solución es más difícil. Ya Quesnay veía en los nuevos propietarios a aquellos que la naturaleza misma destinaba al servicio de la comunidad. Turgot, completando y corri-

giendo el Tableau économique *de su maestro, concebía la sociedad dividida en tres clases: la clase productora de los agricultores que trabajaban de modo efectivo la tierra; la clase asalariada de los artesanos y de los empleados; la clase de los propietarios, que no teniendo necesidad de atender a su subsistencia, puede dedicarse al servicio de la sociedad y del Estado (el gobierno, la justicia, la administración, la guerra) y que por eso la llamaba clase disponible* (1). *Pero la cuestión no era tan sencilla como para resolverla con una clasificación. El viejo régimen feudal ofrecía una clase verdaderamente disponible, ya que con los mayorazgos y con la indivisibilidad de los dominios territoriales aseguraba la independencia económica y política de los individuos, si bien de una escasa minoría. Pero con la propiedad burguesa, con la división hereditaria, con la tendencia democrática a extender el número de los propietarios, se produce un desmenuzamiento de los dominios territoriales, del que no sólo la agricultura sufre, sino la misma clase propietaria que se disgrega. El poseedor de una pequeña propiedad es un ser completamente diferente del considerado como disponible al servicio de la sociedad: tiene necesidad de una ocupación subsidiaria que pronto se convierte en su fuente principal de ingresos. Desde ese momento, la propiedad territorial se reduce a un complemento de sus ingreoss, y sólo ejerce una influencia secundaria sobre su posición económica y política. El resultado ha sido que también en los países agrícolas la tierra fué perdiendo influencia política, al mismo tiempo que aumentaba su valor económico. Las consecuencias de este*

(1) Turgot, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses.* (II, 541.)

fenómeno resultaron muy graves para el liberalismo. En efecto, al debilitarse la clase de los propietarios independientes capaces de desempeñar gratuitamente y con plena autonomía frente al Gobierno, las funciones de la administración local y de la representación política, se ha hecho posible que la sustituyera en sus puestos la burocracia (¡la nueva y no deseada clase general!) y que actuarán indebidamente ciertas ingerencias indirectas (¡la plutocracia!). Además, incluso donde la tierra no ha perdido toda su influencia política, ha podido pronto llegar a ejercerla solo de modo indirecto, por medio de las profesiones llamadas liberales, a que tanto los propietarios como sus hijos podían dedicarse, gracias a su relativa autonomía económica: así se produjo la irrupción de los abogados en la escena política.



6. La revolución industrial.—*La libertad industrial es también hija del individualismo moderno: es su hija predilecta. Constituye un verdadero lugar común en la literatura protestante, la observación de que el industrialismo se ha desarrollado más especialmente en los países en que la reforma ha arraigado, de lo cual se infiere la consecuencia de que al espíritu recto y de responsabilidad que lleva en sí el protestantismo, se debe la expansión de la industria moderna. Pero tampoco en los países católicos ha estado abandonada esta rama de la actividad humana. Obsérvase, sin embargo, que en estos países las zonas más industrializadas han sido aquéllas que han sufrido un influjo más directo de la reforma. De todos modos, se añade, el espíritu de autonomía, de iniciativa, de organización que caracteriza la gran industria, no se produce en la mentalidad netamente católica; a ésta se debe el artesanado, el colbertismo, pero no*

la revolución industrias. Y se hace también notar que mientras en Inglaterra nace la ciencia económica basándose, parcialmente al menos en su iniciación, en el industrialismo, el sistema francés de los fisiócratas niega por completo todo aprecio a la industria, resultando de semejante falta de aprecio una inesperada consecuencia liberal: la de que siendo pasiva la industria conviene no gravarla con el peso de apoyos y subsidios del Estado.

La importancia del problema de la libertad industrial comienza a percibirse en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVIII. *Hasta entonces la industria había tenido una esfera de acción muy circunscrita y secundaria, siendo para ella suficiente el sistema corporativo consuetudinario. La producción se regulaba por el consumo local; el trabajo se hallaba descentrado; era escaso el empleo de capitales y en cambio preponderante el de la mano de obra especializada; los artesanos, maestros y aprendices tenían derechos y deberes recíprocos netamente definidos; no existía entre ellos ninguna diferencia de clase, ya que después de un noviciado más o menos largo se llegaba a ser maestro; el Estado aseguraba a los gremios el monopolio de la producción y contribuía por otra parte a tutelar los intereses de los consumidores, exigiendo algunas condiciones en los productos.*

Pero este patriarcal estado de cosas fué rápidamente trastornado merced a un fenómeno que por sus características evidentemente revolucionarias se ha designado muy justamente con el nombre de revolución industrial (1). *En la segunda mitad del siglo* XVIII *una serie*

(1) Esta expresión se empleó quizá por vez primera por Toynbee en sus *Lectures on the industrial revolution in England*, Londres, 1884. (Obra que quedó incompleta por muerte del autor.)

de invenciones técnicas—el telar y el torcedor mecánicos, la aplicación del vapor, la utilización del carbón mineral para la extracción y elaboración del hierro—transformaron la vieja y secundaria industria. Las máquinas inutilizaron, al menos por el momento, la especialización técnica ya adquirida por los trabajadores, haciendo así posible la admisión amplia de una nueva mano de obra. El trabajo se concentró en fábricas. Aumentó enormemente el capital fijo de las empresas, alterando la antigua relación entre los empresarios y los trabajadores. La producción se multiplicó rápidametne en forma tal, que el consumo local no fué ya suficiente para absorberla, y se impuso la ampliación del mercado, que implicó a su vez una ampliación de la serie de intermediarios entre el productor y consumidor (1).

Para esta gran reforma el régimen corporativo resulta inadecuado. Como en la transformación de la agricultura, la resistencia más tenaz procede aquí de arriba y de abajo, de los industriales ya enriquecidos—especialmente de los fabricantes de lana—y de los artesanos más pobres, incapaces de luchar con la concurrencia de las máquinas. Pero la ventaja de un régimen liberal no tarda en manifestarse indirectamente en una industria completamente nueva, que por su misma novedad no se hallaba protegida por viejos estatutos. Trátase de la industria del algodón, que surge en Inglaterra merced a una curiosa repercusión del proteccionismo de los laneros y

---

(1) La limitación de mi trabajo me impone el aludir tan sólo a este complejo fenómeno. El lector que desee más amplio conocimiento, puede consultar la obra citada de Toynbee, o la de Mantoux *La révolution industrielle*, París, 1906; o también la de Schulze Gaevernitz, *La grande intrapresa*. (Bibl. degli economisti, serie V.)

que en pocos años se desarrolla prodigiosamente, habiendo podido aprovecharse, sin traba alguna, de los rápidos progresos de la técnica y del empleo de una mano de obra no organizada corporativamente y reclutada en gran parte entre los trabajadores agrícolas, que dejaba disponibles para la industria la aristocracia territorial al no explotar las propiedades.

La comparación entre la industria lanera, protegida y estacionaria, y la del algodón, libre y progresiva, debía bien pronto imponerse a la consideración de la clase industrial, a la que todavía en 1776 Adam Smith censuraba por su excesivo proteccionismo. Poco a poco, a medida que aumenta el número y la fuerza de los empresarios libres y su influencia política en el Gobierno, desaparecen las antiguas restricciones, los antiguos monopolios, las antiguas normas sobre la calidad y cantidad de los productos. No más arreglos artificiales y extrínsecos entre los diversos intereses en juego: para asegurar la bondad de los productos no es necesario ningún control del Estado. Bastan los intereses mismos de los productores, estimulados por la competencia. La mejor defensa del consumidor la ofrece esta concurrencia que reduce los precios, aguzando el ingenio de los industriales que al introducir máquinas más perfectas y aumentar la producción consiguen siempre mayores economías en los gastos generales de la industria.

A esta constante práctica de la iniciativa y de la autocrítica, a la costumbre de contar únicamente consigo mismo y a la urgente necesidad de progresar y de engrandecerse para no sucumbir, se debe la formación de la poderosa burguesía industrial, que será en el siglo XIX *la espina dorsal del nuevo liberalismo inglés. Frente a la burguesía terrateniente que alimenta gran parte del*

liberalismo continental, ella ofrece una fisonomía individualista mas acusada. Jamás siente que le debe algo al Estado, al cual puede dirigir el orgulloso apóstrofe del filósofo: ¡no me quites el sol! Ningún privilegio, ningún monopolio ha creado su fortuna. Le repugna la vida parasitaria, la indolencia y molicie de quien vive de su renta. Su existencia se ha forjado y templado en la fábrica, que es también una individualidad perfectamente adherida a la de su creador.

A diferencia del industrial, el propietario no puede considerarse padre e hijo a la vez de su obra. Debe al Estado y a la Sociedad sus derechos. Disfruta, no obstante su liberalismo, de un privilegio, de un monopolio, pues la tierra es limitada. Puede recibir los frutos sin haber prodigado su esfuerzo. La conciencia de la propia individualidad es, por tanto, más tardía. El espíritu de iniciativa encuentra límites más difíciles de vencer. La concurrencia es menos directa, menos comprometedora de la personalidad.

Y he ahí el origen de una nueva diferencia, que se manifetsará en el siglo XIX *entre el liberalismo inglés y el liberalismo continental; diferencia de temple, de actitud, de actividad que se refleja vivamente en las vicisitudes de uno y otro. Pero el liberalismo industrial tiene también su tara. De una manera diferente, pero no menos grave que el otro, tropieza con la dificultad de crear una clase política dirigente. En el período más heroico de su vida, en los tiempos de los Peel y de los Cobden, dará a la política sus mejores hijos. Más adelante, la absorbente atención de los negocios y la misma antipatía tradicional hacia el Estado, que sobrevivirá como algo hereditario, aun cuando llegue a dominarlo, lo distraerá del Gobierno, que confiará a gentes que dependan*

de él o intentará ejercer influencia por caminos secundarios y ocultos.

Son aún más graves las repercusiones sociales de esta forma de liberalismo. Hemos visto que la libertad de la tierra, al privar a los agricultores de sus derechos consuetudinarios, los coloca a merced de los patronos y fomenta sus agitaciones, oscilando entre los dos extremos: la revolución agraria y la reacción. Este fenómeno se reproduce con más frecuencia e intensidad en la industria por efecto de su mayor concentración y de su movilidad. También los empresarios entienden la libertad como un principio de valor universal; pero la paridad de derechos en la gran disparidad de condiciones de los contratantes se resuelve en una grave dispersión.

En las relaciones recíprocas entre los industriales, constituye un estímulo y un impulso; pero ¿qué decir respecto de los trabajadores? Estos se hallaban protegidos por los estatutos de las corporaciones, que les aseguraban por lo menos una estabilidad en el trabajo y en el vivir; pero sin esta defensa, quedan al arbitrio ilimitado de los patronos en un momento en que el uso de las máquinas y la necesidad de economizar en los gastos de producción, impulsaba a los nuevos capitanes de industria a la explotación más inmoderada de la mano de obra. Se había proclamado libre al trabajador. La ley prohibe—temiendo que fueran repuestas las viejas corporaciones—las asociaciones de trabajadores. Pero esta libertad, tan útil para los burgueses, no lo es para ellos, privados como están de medios de subsistencia y de instrumentos de trabajo. Sólo tienen la libertad para conventirse en esclavos. Ocurre, pues, que precisamente en el período de la expansión industrial es cuando empeoran las condiciones de los trabajadores. Aumentan de una

manera desmesurada las horas de trabajo; el empleo de los niños y de las mujeres en las fábricas envilece los salarios; la gran concurrencia entre los mismos operarios, que ya no están vinculados a su parroquia, sino que son libres de circular y acudir a los lugares de mayor demanda, rebaja aún más el nivel de los salarios; las numerosas y frecuentes crisis, inevitables en un período de crecimiento, cuando la producción y el consumo no llegan a equilibrarse, crean una y otra vez, con el paro, una especie de reserva del ejército del hambre.

Estos son al menos los primeros efectos de la libertad para los trabajadores, que comienzan en seguida a constituir una clase netamente distinta y muy pronto opuesta a la de los burgueses industriales. Y es curioso notar, que el primer economista que ha registrado estas consecuencias inmediatas del industrialismo haya sido un fisiócrata, Turgot, que ha percibido en el contrato libre de trabajo la tendencia del salario a descender al nivel de la mera subsistencia (1). *Mas no sacaron de ello la consecuencia pesimista que más adelante expusieron Ricardo y sus continuadores socialistas.*

Vemos, pues, a fines del siglo XVIII *iniciarse la separación entre la clase trabajadora y la clase burguesa, y a la libertad de los burgueses oponer un principio igualitario que tiende a equilibrar sustancialmente, y no sólo formalmente, las condiciones entre los individuos. Se reproduce, poco a poco, entre proletarios y burgueses la misma antítesis que se había ya producido entre burgueses y aristócratas. Bajo la bandera de un universal liberalismo, la burguesía disimula un privilegio análogo a aquél que la aristocracia ostentaba. Así, pues, la lucha*

(1) Turgot, *Oeuvres,* II, 537.

de los proletarios por deshacer el nuevo privilegio, aún siendo en apariencia antiliberal, en realidad se propondrá alcanzar un liberalismo mucho más amplio.

Necesitamos, pues, seguir la evolución del movimiento proletario no sólo en sus manifestaciones autónomas y revolucionarias, sino también en aquellas que parecen más desviadas del fin perseguido. Nos referimos a las alianzas, de que el siglo XIX *ofrecerá notables ejemplos, entre la clase proletaria y los conservadores terratenientes contra el liberalismo industrial, que han revestido una significación liberal, ya que teniendo como finalidad la protección y defensa del trabajo (la legislación social se inicia en Inglaterra en 1802), permitirán ampliar las bases del liberalismo originario.*

* * *

Si la renovación económica agrícola tiene sus fórmulas en el sistema de los fisiócratas, la industrial se apoya en la doctrina de Adam Smith. Quien lea su gran obra sobre la Riqueza de las naciones, *no percibe, quizá, al pronto, la gran distancia que lo separa de los escritos de los fisiócratas. Smith sostiene también la supremacía de la economa agrícola y, además, no disimula su antipatía hacia los industriales y los comerciantes. Pero tales antipatías son sólo ocasionales y determinadas más que nada por la actitud proteccionista de ambas clases en aquellos tiempos. Lo esencial es que sus funciones adquieran el rango de funciones productoras de utilidad social. Mas la originalidad de la concepción de Smith consite más bien en haber desviado el centro de gravitación económica de la propiedad (híbrida mezcolanza de elementos jurídicos y económicos) a las empresas, sean*

industriales, sean agrícolas. La nueva ciencia, pues, se separa de las antiguas instituciones familiares y sociales; repudia la estática jerarquía feudal de las clases que los fisiócratas sostenían; sigue, en suma, y en cierto modo anticipa, la transformación de la sociedad industrial moderna, la amplia redistribución que se va efectuando de clases y de funciones.

La verdadera modernidad de Smith y sus discípulos —guiados por la misma experiencia—al desarrollar estos aspectos de su doctrina, ha consistido en contribuir a borrar lo que en su fisonomía quedaba todavía de geórgico y campesino en su antigua y limitada significación.

La célula de la sociedad económica moderna ya no es la familia con su patrimonio, sino la división espontánea del trabajo, que distribuye la producción entre varios. El cambio hace circular los productos y los coloca de acuerdo con las exigencias del consumo. Toda la sociedad adquiere, pues, el aspecto de un organismo autónomo y que se basta a sí mismo. La única ley que regula eficazmente las relaciones internas es la libertad, esto es, la libertad en la formación de las empresas, en la división del trabajo social, en el cambio. No ha lugar en estas relaciones para la acción del Estado, que en vano y con daño intentaría sustituir el orden espontáneo de la naturaleza, con un orden propio, artificial y efímero. Al Estado sólo corresponde una tarea externa de seguridad y de defensa que permita el libre juego de las fuerzas orgánicas. Y sólo en atención a esta tarea Smith admite de mala gana algunas restricciones a la libertad comercial y la supervivencia de algunos privilegios antiguos (1).

(1) Por ejemplo, la *Navigation Act.* (IV, 7.) En el período de la lucha anti-proteccionista los conservadores publicaron extractos de

El fondo de esta concepción es evidentemente individualista: el interés económico personal constituye la fuerza motriz. Pero es un individualismo que se dilata hasta comprender toda la sociedad, gracias a un ingenuo sentimiento atomístico por virtud del cual el interés colectivo resulta ser la suma de los intereses particulares. Y ello vale no sólo para las relaciones entre las fuerzas económicas que actúan en el interior de cada Estado, sino también para las que se establecen entre los Estados, siende el bienestar de cada uno condición, medio o camino para el bienestar de todos los demás. En estas elementales promesas de carácter económico se vislumbra una nueva intuición de la política internacional.

Pero ¿son realmente armónicos los intereses de los individuos? En el tiempo en que Adam Smith publica su obra (año 1776), cuando la revolución industrial apenas se ha iniciado y ningún grave conflicto se ha producido entre la clase agrícola y la manufacturera, el optimismo parece justificado. Puede entonces Smith pintar un cuadro bastante idílico de la sociedad, en el que la ciudad y el campo se complementan recíprocamente, ofreciendo la una al otro sus productos industriales para recibir en compensación sus géneros, en forma tal, que las fuerzas económicas se equilibren; un cuadro en el que los beneficios de los industriales, por efecto de la concurrencia y del bienestar general de la nación, tenderán naturalmetne a bajar y los salarios a aumentar, y en el que hasta la posición del propietario que vive de la renta, puede ser regulada de acuerdo con el interés ge-

---

los trabajos de Smith con los pasajes favorables a su tesis, que son abundantes; pero no lograron convencer al público de que fuera ese precisamente el espíritu que animaba la obra.

neral de la sociedad (1). *Pero la revolución industrial, los choques entre capital y trabajo, los roces entre las clases agrícolas y manufactureras disiparán bien pronto estas ilusiones, hasta el punto de que el panorama de la sociedad económica que tracen los discípulos de Adam Smith, aun cuando conserven las líneas fundamentales señaladas por el maestro, ofrecerá un aspecto más sombrío y reflejerá una visión más pesimista.*

7. Libertad civil y libertad política.—*Hemos visto germinar en la conciencia moderna la nueva libertad como algo en pugna con los privilegios del feudalismo. Así, ha venido dibujándose casi sin notarlo la mentalidad de una nueva clase, la burguesa, en la que aquella conciencia encarna. El* homo novus, *que ha repudiado toda mediación eclesiástica en pro de sus intereses ultraterrenos, mantiene también esta intolerancia en la organización de su vida terrena. Quiere ser su propio crítico, su propio juez, su propio abogado, su propio administrador, su propio gobernante. Y como en la intimidad de la conciencia, donde todas las barreras sociales se anulan, se reconoce igual a cualquier otro hombre, su libertad le parece un derecho que se puede extender a todos, un derecho primordial y común a los hombres en cuanto hombres. Pero ya hemos dicho que el liberalismo, en cuanto conciencia histórica, universal y difusa, implica, juntamente con el sentimiento de libertad, la idea de igualdad. Este sentimiento y esta idea van siempre unidos: sólo en el momento del triunfo surgirán entre ellos nuevos conflictos, cuyo resultado será dar nacimiento a una democracia frente al liberalismo, distinta y a veces*

(1) I, 9; II, 4; IV, 9; etc.

opuesta, y con la exigencia continuamente renovada de una superior unidad.

Ahora bien, las libertades de que se ha hablado no están disociadas una de otra, sino que forman un sistema que es el mismo de la personalidad humana en su progresiva organización. Su nombre más apropiado y que indica el origen es, por consiguiente, el de libertades individuales. Sin embargo, por lo mismo que no implican privilegio alguno de un individuo en perjuicio de otro, que surgen de una raíz común a todos los individuos, y que su desarrollo en la práctica sólo se realiza en la convivencia humana, pueden también llamarse, y así se han llamado, libertades civiles. Naturalmente, está muy lejos de esta denominación toda idea de privilegio del civis *frente al simple* homo. *Son libertades civiles en cuanto son humanas, ya que la humanidad es esencialmente social y en su forma más desarrollada constituye precisamente lo que se llama sociedad civil. Y la condición* civil *de aquella libertad, lejos de absorber totalmente la condición originaria* individual, *sirve tan sólo para ponerla en evidencia. Hasta tal punto es ello cierto que cuando la sociedad amenaza al individuo con ejercer su tiranía, la fuerza individualista de aquella libertad se alza y revuelve contra la misma sociedad.*

Este elemento o aglutinante social, lo hemos visto formarse gradualmente en la evolución del individualismo, lo cual induce a considerar ambas denominaciones, hasta cierto punto, como equivalentes, a pesar de la antítesis en ellas latente. En el siglo XVIII *el individualismo y la nueva sociedad que de él surge, tienen un enemigo común que combatir: el Estado despótico contra el cual aprendieron a dirigir sus fuerzas, unidas por el mismo*

sentimiento optimista de que la acción individual se armoniza completamente con la de la sociedad.

Ahora bien, la libertad, llámese individual o civil, está en contraposición con el Estado. Este no tiene derecho a imponer una creencia religiosa, a dirigir el pensamiento, a intervenir en la economíia privada de los ciudadanos. Existe un límite, que no puede rebasar, en la conciencia del individuo y en todo cuanto irradia de modo inmediato de aquella conciencia. Se trata, pues, de libertad del Estado, del derecho del individuo frente al Estado.

Pero ¿a qué se reduce una libertad no reconocida, un derecho sin sanción? ¿Y si el Estado, a pesar de las opuestas pretensiones del individuo, interviene y ataca sus intangibles prerrogativas? Mientras el Estado tenga existencia propia, independiente de la del individuo, toda ingerencia es posible. El único modo de neutralizarla consiste en apoderarse de él.

Esta idea se formula poco a poco, tras muchas tentativas infructuosas para una transación o un acuerdo. Entre el brutal despotismo y la revolución media el período que suele llamarse del Despotismo Ilustrado, al que la burguesía confía sus anhelos de libertad. ¿Es que la monarquía, que ha destruído ya en parte al feudalismo, no podrá completar su obra de renovación? Los fisiócratas, convencidos de la evidencia matemática de sus principios liberales, esperaban de ella que los hiciera efectivos. Para resolver un problema matemático, ¿no es suficiente un sólo individuo provisto de razón? Toda la Ilustración piensa de la misma forma: dada la manera, simplemente racionalista, de concebir sus reformas, es natural que confíe su ejecución a un solo hombre. Una asamblea deliberante, con sus pasio-

nes y sus intereses encontrados, podría llevar no al orden, sino al caos. Por otra parte, ¿dónde encontrar el recuerdo reciente de asambleas populares que apoyaran la tesis contraria? Los Estados generales no se habían convocado desde 1614. Los Parlamentos que pretendieron sustituirlos, cuando menos en parte, han dado mal resultado, mostrándose más retrógrados que la monarquía y siendo finalmente suprimidos con general satisfacción.

La confianza en la monarquía es tan tenaz durante todo el siglo XVIII, *que sobrevivirá hasta las primeras manifestaciones de la revolución. En 1789 no sólo son monárquicos Mirabeau y Sieyés, sino incluso Robespierre y Dantón. Pero la monarquía ha hecho cuanto ha podido para destruir aquella confianza cuando volvía a manifestarse después de una crisis de desilusión y desaliento. Ha irritado a los nobles al mismo tiempo que los pensionaba; ha cargado de impuestos a los burgueses, sus aliados, para pagar el lujo y el esplendor de la corte; ha creado el sentimiento de lo precario y de lo inseguro de todos los derechos, volviéndose atrás siempre que parecía decidida a progresar; ha cedido débilmente a la intromisión de los súbditos, dando prueba de impotencia dentro de su misma omnipotencia. Esta falta de seguridad, esta incoherencia, han suscitado poco a poco en los súbditos la necesidad de poseer una garantía más segura de sus derechos civiles, garantía que los situará al abrigo de toda ingerencia y de toda invasión. Surge así la idea de la libertad política, como un apéndice de la libertad civil, como una garantía frente al Estado y al monarca. Tiene, por consiguiente, en sus orígenes aquel mismo carácter antiestatal que caracterizaba a los derechos más sustanciales que debía tutelar.*

La idea de esta garantía, en el sentido que aquí le da-

mos, es reciente; lígase, sin embargo, en un sentido más genérico, a las instituciones medievales que limitaban, en interés de los grupos privilegiados y no de los individuos, a la monarquía feudal; nos referimos a las representaciones de los órdenes y de las clases. Caídas en desuso en Francia, estas instituciones sobrevivieron en Inglaterra, donde demostraron una vitalidad tal, que provocaron dos revoluciones victoriosas, sometiendo a la monarquía. Cabía, pues, presumir que sirvieran todavía para una función política moderna.

El escritor que más ha ayudado a despertar el recuerdo y a renovar su prestigio, fué Montesquieu con su célebre obra sobre El espíritu de las leyes. *Era un racionalista a la vez que un erudito, cosa bastante frecuente en el siglo de los Leibniz y de los Mabillon. Su gusto por la erudición le llevó naturalmente a particularizar y, por tanto, a atemperar las abstractas afirmaciones de la libertad, revelando las condiciones de tiempo, de lugar y de modo en que aquélla efectivamente tenía realización. He aquí, sin duda, un impulso espontáneo hacia el llamado* régimen de garantías, *esto es, a la concepción de las garantías de la libertad, en vez de los formales y con frecuencia ineficaces enunciados de su esencia idealógica.*

De la obra de Montesquieu se podría sacar una interesante antología liberal. La libertad, que los razonadores abstractos consideran como un derecho innato, se revela en cambio al observador sagaz como cosa dependiente de muchas circunstancias y a su vez productora de muchos efectos, que no cabe deducir de ningún concepto apriorístico. Está en relación con el suelo. En las llanuras fértiles es difícil contener el paso al despotismo; en los países montañosos, de más difícil acceso, anida más fácilmente la libertad. Lo mismo cabe decir de

las islas comparadas con los continentes.—Las tierras no se cultivan en razón de su fertilidad, sino de su libertad; si se divide mentalmente un territorio, se admira uno al contemplar desiertos en las partes por naturaleza más fértiles, y grandes aglomeraciones donde parece que el terreno rechaza toda idea de bienestar. La razón está en que la esterilidad del suelo hace a los hombres industriosos, sobrios, capacitados para el trabajo, valientes; nosotros diríamos que los individualiza.—Norma general: se pueden elevar los tributos y fortalecerlos en proporción a la libertad de los súbditos; pero es necesario reducirlos a medida que la libertad decrece. En los Estados libres el gravamen de los tributos tiene una compensación: la libertad; en los Estados despóticos la libertad perdida tiene una compensación: el menor gravamen de los tributos. En las repúblicas el ciudadano puede pagar más porque considera que se paga a sí mismo. Y en las repúblicas más bien que a las monarquías surgen las grandes empresas comerciales, y ello se debe a que como en aquellos Estados existe una mayor seguridad en cuanto a la propiedad y se permite disfrutarla, el espíritu se lanza a todo género de empresas y osadías.—La libertad de comercio no consiste en dejar que los comerciantes hagan lo que quieran; esto sería más bien servidumbre. Lo que es dificultad para el comerciante no lo es para el comercio. Así, pues, en los países libres precisamente encuentra el comerciante impedimentos sin número, mientras que en ninguna parte es menos obstaculizado por las leyes que en los países esclavizados. Y es que la libertad, en general, no consiste en hacer lo que se quiere; en una sociedad donde existen leyes, la libertad consiste en poder hacer aquello que se debe.—Las formalidades de la justicia son necesarias para la libertad. Pero en número

excesivo, acabarán por frustrar la finalidad misma de las leyes.—Se exalta por algunos, frente a la inquietud que la libertad lleva consigo, la tranquilidad que persiguen los Gobiernos despóticos; pero no es ésta una paz verdadera: es el silencio en la ciudad que el enemigo está a punto de ocupar (1).

Con este espíritu afronta Montesquieu el problema de la libertad política. No cabe, según él, separarla de la libertad civil sino que forma parte integrante de ésta, dada la estrecha relación, indicada hace poco, que existe entre la forma de gobierno y la libertad del pueblo. ¿Qué se entiende por libertad política? Es aquella tranquilidad de espíritu procedente de la opinión que cada uno tiene de su propia seguridad (2); *y por esto es condición para la libertad civil. La convicción de la propia seguridad no puede a su vez surgir más que de una constitución que señale límites precisos e infranqueables a la acción del Estado. Sobre el funcionamiento práctico de una constitución semejante, ofrece Inglaterra un ejemplo y un modelo muy sugestivo. Allí, de los tres poderes constitutivos del Estado, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, el primero responde al postulado liberal, según el que todos los hombres deben poder gobernarse por sí mismos; pero como la extensión misma del territorio impide que todo el pueblo pueda ejercer el poder legislativo, se ha introducido una representación popular renovable, con objeto de que los representados puedan poner sus esperanzas en un nuevo Parlamento, cuando resultaren descontentos del anterior.*

---

(1) *Esprit des lois,* XVIII, 3, 5, 12; XX, 4, 12; XXXIX, 1; V, 14.

(2) *Ibid,* XI, 6.

El cuerpo legislativo, que constituye el poder propiamente político, consta de tres partes: rey, lords y comunes, independientes unos de otros, pero ensamblados en forma que el uno encadena a los otros con la mutua facultad de retrasar y de impedir. La Cámara de los Comunes, por ejemplo, puede contener a la de los lores, y viceversa. El rey, y en su nombre el poder ejecutivo, abre y cierra las sesiones y puede disolver las Cámaras. Pero no puede dar fuerza de ley a ninguna medida sin el asentimiento de aquéllos. Ahora bien, el roce mutuo parece que debiera producir una completa inacción; mas como el necesario movimiento de las cosas obliga a marchar adelante, están obligadas a moverse juntos (1). *Y tal es el sistema llamado de los contrapesos.*

Pero la libertad política no debe considerarse tan sólo en relación con la constitución, sino también en relación con el ciudadano. Puede, en efecto, ocurrir que la constitución sea libre y que el ciudadano no lo sea. Para que éste sea libre se necesitan buenas leyes generales y un poder autónomo que las aplique. Donde la administración judicial dependa del poder ejecutivo o se confunda con él, falta la garantía de aplicación imparcial de la ley. De aquí surge una concepción diferente y más amplia de la separación y del equilibrio de los poderes del Estado.

Se ha discutido mucho, y con fundamento, el que esta construcción responda realmente a su presunto modelo. Sin duda no faltan referencias exactas al funcionamiento de las Cámaras inglesas y a las atribuciones propias de los poderes ejecutivo y judicial. Pero la separación y el equilibrio de los poderes, sobre que tanto insiste Montesquieu, nada tienen que ver con el sistema político de la

(1) Véase todo el libro XI.

Inglaterra del siglo XVIII*; es más, se puede comprobar el principio opuesto de la confusión de poderes. La Inglaterra de aquellos tiempos se ofrece a la mayoría de los observadores e investigadores como una mezcla de oligarquía y de anarquía, al menos en su externa manifestación política. Pero, a la vez, y más íntimamente, se ofrece también como un país sostenido por una fuerte conciencia de sus derechos y privilegios tradicionales y capaz, precisamente por eso, de vencer el impulso disgregador de su anarquismo. No nos explicamos, sin embargo, que Montesquieu, mentalidad racionalista y jurídica, no haya profundizado en los aspectos más íntimos y orgánicos de la estructura política inglesa, y se haya fijado tan sólo en sus elementos externos, acentuando, además, las diferencias puramente formales. Su espíritu sinceramente liberal debiera considerarse como la consecuencia de un hecho que a nosotros también nos parece hoy indudable: la endeblez del poder ejecutivo central. Y como la explicación de este hecho se le escapa (es preciso llegar al historicismo del siglo* XIX *para comprenderlo), elegía un ingenioso mecanismo de equilibrio de fuerzas, dándole así una justificación racionalista.*

Pero lo más extraño es que la explicación alcanza gran crédito entre los mismos ingleses del siglo XVIII*, que con su mentalidad no menos racionalista que la de los escritores franceses, conocían mal su propia historia, siendo por ello fácilmente seducidos por la apariencia arquitectónica de su estructura. Ocurre, además, por otra parte, que la inspiración de Montesquieu influye en la gran obra fundamental de Blackstone:* Commentaries on the laws of England, *que vendrá a ser como el Evangelio del liberalismo político. Impera en Blackstone la idea de los poderes independientes: rey, lores, comunes, esto es, del*

Gobierno mixto de monarquía, aristocracia y democracia, que reúne en sí mismo todas las ventajas de cada una de las tres formas de gobierno, ya destacadas por Montesquieu. Las prerrogativas de cada poder se enumeran con una precisión y una minuciosidad completamente inglesas; el complejo juego de su funcionamiento se describe con todo detalle; y la complejidad de garantías políticas que en este sistema se compendia, enderézase al fin supremo de la tutela y de la defensa de los derechos individuales, divididos en dos categorías: absolutos o naturales y relativos o sociales (1).

Estos conceptos han sido después divulgados por De Lolme en forma popular y asequible a todos.

La obra de Blackstone, impecable desde el punto de vista de la forma, adolece, como la de Montesquieu, del defecto de haber llamado la atención sobre el aspecto puramente externo del mecanismo constitucional, prescindiendo de las fuerzas internas que impulsan y animan a aquel mecanismo. Lo cual ha producido en Inglaterra y en el Continente dos consecuencias opuestas. De una parte, ha ayudado a los ingleses a imprimir un sello más racionalista a su pensamiento político, es decir, ha contribuido a familiarizarlos con la mentalidad continental. Pero en el Continente ha producido, durante cierto tiempo, la peligrosa ilusión de que bastaba transplantar sobre el suelo propio aquel bien concebido mecanismo para

(1) Quizá se advierta que la distinción que Blackstone hace de los poderes no coincide exactamente con la de Montesquieu. Pero es preciso tener presente que en Montesquieu hay dos clases de distinciones: poderes legislativo, ejecutivo y judicial; y dentro del poder legislativo, rey, lores y comunes. La doble posición del rey, como jefe del poder legislativo y del poder ejecutivo, da origen en la concepción de Montesquieu a alguna interpretación errónea de una y otra distinción.

que funcionara como en el país de origen. Ahí es precisamente donde la ignorancia del motor interno ha producido las más funestas consecuencias. La separación de los poderes ha llevado a la Francia revolucionaria a la absurda exclusión de los ministros del rey de la asamblea política, contribuyendo por tal manera al divorcio de la monarquía con el pueblo. Y lo que aún es peor, la busca de la mejor constitución y del mecanismo político más perfecto, ha influído en el pensamiento durante todo el siglo XIX, *produciendo grandes ilusiones y dolorosos desengaños.*

Pero una forma, aun cuando sólo sea una forma, es siempre algo, y no cabe duda que algo positivo han recogido de la tradición inglesa sus imitadores. Los numerosos fracasos de las aplicaciones continentales han acabado también por plantear la exigencia de una explicación, esto es, de un estudio profundo de la constitución inglesa, estudio que ha contribuído a aclarar el contenido de aquella forma: la autonomía local. Ya en esta nueva ruta, el liberalismo del Continente ha intentado excitar la vida lánguida de sus propios municipios, a fin de adaptar su copia al original inglés.

* * *

Lo expuesto cae muy lejos de la época a que ahora nos referimos. Pero hemos querido anticipar en ésta como en otras ocasiones alguna vaga indicación, teniendo en cuenta que la generación y la conexión de los problemas históricos se ofrecen por tal modo con mayor evidencia. La historia no es improvisación y, como la naturaleza, no se produce a saltos.

Volviendo a Mostesquieu, observamos hasta qué pun-

to la influencia de su obra, arrolladora en los primeros decenios después de su publicación (1748), comienza poco a poco a ser contrastada con otros influjos de origen y de carácter muy diferente. Una cosa, sobre todo, resalta en los escritores continentales (franceses e italianos) de la segunda mitad del siglo XVIII*: el creciente desafecto hacia Inglaterra. No cabe duda que han contribuido a crear este nuevo sentimiento sucesos políticos, producto de apasionada rivalidad y de rencores entre países, pero ello no basta para explicarlo. Hay que añadir la profunda desconfianza surgida respecto del porvenir de Inglaterra. Parecía ésta una nación en plena decadencia: corrupción y anarquía en el interior, impotencia en el exterior, como pronto iba a demostrar la excisión americana. Entre los escritores políticos continentales comienza a producirse una primera duda: que la tan alabada constitución inglesa llegase a ser quizá la verdadera causa de su incipiente ruina* (1). *La duda adquiere consistencia a medida que se la conoce mejor o peor, toda vez que el espíritu racionalista que anima a las investigaciones sólo advierte confusión y anarquía en el conjunto de instituciones formados y cimentados sobre una tradición muchas veces secular. La práctica parece confirmar semejante juicio. En el supuesto Gobierno mixto, ¿no actúa como única y verdadera fuerza política una aristocracia poderosa, egoísta y rapaz? Y el poder ejecutivo que debería estar situado por encima de las fuerzas opuestas, ¿no se neutraliza en realidad con la corrupción? El rey, que no debería hacer nada por sí sólo,*

---

(1) Véase, por ejemplo, d'Argenson, *Considerations sur le gouvernement ancien et présent de la France*. Amsterdam, 1764 (fué escrita muchos años antes de esta fecha), págs. 36-43.

¿no es el que ha tomado la iniciativa de la guerra desastrosa con América? La propiedad, declarada derecho inviolable, ¿no ha sido de hecho violada con el cierre (¡sancionado también por el Parlamento!) de los open fields? *Estas y otras demostraciones por el estilo parecen suficientes a no pocos autores para afirmar que las garantías políticas ofrecidas a los ciudadanos por la constitución inglesa son ilusorias, estimando que se debe seguir otro camino que conduzca a cimentar sobre base más sólida la libertad política.*

Si el camino sugerido por los ingleses y por sus intérpretes era el de las garantías, es decir, el de la libertad política concebida como libertad del individuo en relación con el Estado y frente al Estado, el que se ofrece como más conveniente para la razón y para sus galanteadores radicales, consiste en rehacer racionalmente el Estado de acuerdo con las exigencias que no se pueden rechazar de los individuos. Sólo así se estaría garantido contra todo retorno agresivo de los viejos poderes y de las clases tradicionales. El individuo sería de esta manera verdaderamente libre en su estado, y tal libertad no consistiría entonces en la independencia del Estado, sino en la activa participación en el mismo, o sea, en el gobierno del Estado, como auto-gobierno del individuo. Se trata de una aspiración que antes condensábamos en la fórmula, según la cual, para inmunizarse contra el peligro del Estado, es preciso apoderarse de él.

Tal idea no era ajena al sistema inglés; bastará recordar la institución de la representación popular, la cual, sin embargo, tenía tan solo una eficacia mediata, puesto que la función tradicional del Parlamento era más bien la de garantizar y fiscalizar, negar y conceder, que la de gobernar. Así se explica que la inspiración de la nueva

doctrina no sea inglesa, sino greco-romana. En efecto, para los pueblos de la antigüedad clásica, la libertad política estribaba en el derecho del ciudadano a participar en el Gobierno.

Pero un liberalismo así entendido toma otros nombres más familiares, como son los de democracia y república. En su enumeración de las formas de gobierno, Montesquieu alude frecuentemente a esta última, tomando los ejemplos de los Estados de la antigüedad, y si bien no había ocultado sus preferencias por la forma mixta, le había, sin embargo, dirigido una mirada de imparcialidad y quizá hasta benévola. Continuaba de esta manera adquiriendo autoridad, aun cuando bajo un cierto aspecto pudiera parecer excesivo.

A esta corriente del liberalismo que llamaremos democrática, pertenecían casi todas las construcciones políticas de la segunda mitad del siglo XVIII, *incluso las comunistas, que tenían, igual que las otras, como modelo las repúblicas de la antigüedad. Si nos extendiéramos por los campos de la historia, cabría hacer una amplia exposición del tema que tratamos, pero es tanto el camino a recorrer, que nos limitamos a analizar solamente el más importante de los sistemas de este período el del* Contrato social, *de Rousseau, que, como es sabido, ha ejercido inmensa influencia en la evolución política europea.*

¿Qué es el contrato social? No es un pacto de sumisión o de gobierno, pacto por virtud del cual los individuos de una comunidad convengan en someterse a un señor; no hay en él reminiscencia alguna de aquellos contratos de la Edad Media entre el pueblo y el príncipe, de que antes hemos hablado. Se relaciona, en cambio, con los libres covenants *de las comunidades calvinistas.*

El origen ginebrino de Rousseau confirma esta procedencia. Se trata, pues, de un pacto entre iguales, entre hombres libres por naturaleza, interesados en fijar las normas de convivencia política. Los contratantes sacrifican en pro de la comunidad su libertad natural para obtener a cambio la libertad civil, en forma tal, que comprometiéndose cada uno por completo, la situación resulte igual para todos, y obedeciendo cada uno a la voluntad general que resulta del pacto social, en realidad se obedece a sí mismo.

Este contrato podría también llamarse, usando de un término más corriente, una constitución, advirtiendo, sin embargo, que, a diferencia de las constituciones medievales, se trata de un acto voluntario, cuyo título se basa en el consentimiento expreso de los contratantes y no en el reconocimiento de una costumbre o de un derecho preexistente, y a diferencia de la mayor parte de las constituciones modernas—actos unilaterales de concesión de un monarca o pactos entre monarca y súbditos—, tal pacto es un acto de autoconstitución, en el que el poder constituyente y el poder constituído residen en la misma comunidad. La naturaleza especialísima, desde el punto de vista jurídico, de este contrato consiste en señalar que la fuente de todo derecho público o estatal está en los individuos.

El concepto de la soberanía del pueblo resulta claramente de las premisas establecidas, y lo desarrolla Rousseau hasta sus últimas consecuencias. Dada la identidad entre el poder constituyente y el poder constituído, la soberanía reside siempre en el pueblo. No puede la soberanía ser representada, pues de serlo el pueblo no sería soberano más que en el instante de elegir a sus representantes; una vez elegidos los miembros del Parlamen-

to, el pueblo volvería a la servidumbre, como ocurre al pueblo inglés. El pueblo no puede tener representantes sino sólo comisarios, esto es, delegados responsables y no autorizados para concertar cosa alguna con carácter definitivo, como no lo ratifique el pueblo. La soberanía es, además, inalienable, es decir, no se puede vender ni ceder a un príncipe o a cualquier gobernante. Ya se ha dicho que el acto por virtud del cual el pueblo se da un gobierno no es un contrato; es una ley, o sea un acto de soberanía. En su virtud, el Gobierno es una función y los gobernantes los funcionarios del pueblo soberano. Por último, la soberanía es indivisible, en virtud de su mismo concepto, ya que dividiéndola tendríamos dos o más soberanos, lo cual implica la negación de la soberanía.

Estos atributos son todo lo contrario del principio de las garantías *que se deducen de la constitución inglesa. La indivisibilidad es la antítesis de la separación de poderes y del sistema del equilibrio. La inalienabilidad conduce a anular toda prerrogativa de la corona y hace del monarca un funcionario; la no representación lleva a negar la prerrogativa del Parlamento. Pero impulsada en esta forma la oposición hasta su límite extremo, ¿puede decirse que los derechos individuales se encuentran más protegidos y que la libertad obtenida* por medio *del Estado, y que es obra suya, sea más segura que la libertad* del Estado *tradicional?*

Basta para formarse una adecuada idea seguir los desenvolvimientos ulteriores de la concepción de Rousseau. Partía ésta de la libertad natural del individuo para convertirla, mediante el contrato social, en la llamada libertad civil. Pero el hecho mismo de que todos los individuos confirieran a la comunidad la totalidad de su pro-

pio ser, da vida a un poder colectivo enorme, invasor, a una monarquía de estilo Luis XIV, aún más concentrada y fuerte, ya que la nivelación de los individuos era más radical y ya que en lugar de un monarca distinto del pueblo y contra el cual no podía éste elevar protesta alguna, se establecía, como soberana, una voluntad general que nadie podía contrarrestar.

La nueva monarquía agrava la esclavitud del absolutismo al hacerse más íntima, al incrustarse en el interior de la conciencia, cuando hasta entonces el más desenfrenado poder despótico se había detenido ante el umbral de la misma. Frente a la antigua monarquía de Luis XIV, la nueva tomará pronto un nombre que infundirá terror: la Convención.

Rousseau, ciertamente, no tuvo el presentimiento de tal poder. Fiel a la vieja división de las formas de gobierno, formula la tesis de que cuanto mayor sea la distancia entre el pueblo y el Gobierno más onerosos serán los tributos. Así, pues, en la democracia el pueblo soporta menos cargas; en la aristocracia, más, y en la monarquía, el mayor peso. Por consiguiente, la monarquía conviene a las naciones ricas; la aristocracia, a las de fortuna media, y la democracia, a las pequeñas y pobres (1). *Trátase de reminiscencias del pasado. Bien diferente era la nueva democracia que estaba creando.*

Pero si Rousseau, que se manifiesta en esto inferior a Montesquieu, no tiene la intuición de las concentraciones de fuerza que pueden efectuarse en un Gobierno democrático, trabaja, sin embargo, por prepararlo. Cabría decir de él lo que ya se ha dicho de Richelieu: que si aún no tiene el despotismo en el corazón, lo tiene en cambio

(1) *Contrato Social,* III, 8.

en el cerebro. Basta fijarse en el poder que atribuye al soberano de imponer a los ciudadanos la religión cívica, señalándole los artículos de fe, no como dogmas religiosos, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales no hay posibilidad de ser un buen ciudadano. El soberano no puede, es verdad, obligar a nadie que crea en él, pero puede expulsar del Estado a todo el que no crea. ¡La libertad religiosa del ciudadano no es más que libertad para huir del Estado! Pero aún hay algo peor: el que después de haber reconocido públicamente aquellos artículos se condujera como si no creyera en ellos, entonces será castigado con la muerte. ¡Ha cometido el más grande de los delitos, que es el de mentir ante la ley! (1).

¿Qué otra cosa queda, en esta concepción, de los derechos naturales e individuales del hombre? Rousseau continúa distinguiendo los respectivos derechos del ciudadano y del soberano del derecho natural, que el primero debe disfrutar en su condición de hombre. El individuo no se entrega por completo a la comunidad en el pacto social, sino que lo hace sólo de aquella parte cuya utilización importa a la misma. Pero—y la reserva es de gran importancia—el soberano es el único juez para señalar lo que importa (2)*. Ello quiere decir que la idea misma del derecho natural resulta anulada en el acto mismo en que aparentemente se la reconoce, desde el momento que corresponde al poder estatal determinar sus límites.*

Pero la fuente primaria e inagotable del despotismo democrático está en la idea, desenvuelta también por

(1) *Idem íd.*, IV, 8.
(2) *Idem íd.*, II, 4.

Rousseau, de que la voluntad general no puede equivocarse, que es siempre recta *y persigue siempre el bien público. Se trata, pues, de un poder infalible e irresistible contra el cual no cabe ni la queja ni la apelación. ¿De quién quejarse sino de uno mismo y a quién cabe apelar contra la verdad?*

Parece, pues, aquí realizada la condición que el prudente Montesquieu preveía y contra la cual quería proteger a los individuos con su constitucionalismo: un Estado que la Constitución hace libre mientras los ciudadanos son esclavos. Resulta difícil admitir que pueda uno usar de toda su libertad inicial para encadenarse.

Porque ¿qué importa que el Estado sea libre si no son libres los individuos? De la primera experiencia del despotismo democrático pronto resurgirá, y aún más viva, la exigencia de aquella tutela de los derechos individuales, que originariamente se había producido en oposición al despotismo monárquico. La libertad del Estado, *en vez de ofrecerse como algo que nada tiene que ver con la apropiación del Estado por el individuo, resulta ahora necesaria y urgente y a la vez más complicada. Se protegen los individuos más difícilmente contra sí mismos que contra un extraño, especialmente cuando ante la ilusión de estar seguros contra cualquier agresión exterior se han despojado, de raíz, de todas las defensas, que en el transcurso de la historia se habían ido gradualmente acumulando, cayendo el individuo en el estado de naturaleza, desnudo e inerme.*

El problema de fundir en una las dos libertades políticas, obra de la dura experiencia de la revolución, se hará apremiante en el siglo XIX. *Cada uno de estas libertades tiene exigencias que no es posible suprimir o cuya*

supresión, teniendo como consecuencia un exclusivo predominio de la otra, implica de seguro el servilismo.

Pero ¿es que no se puede lograr una síntesis? Sin que por el momento nos empeñemos en una discusión prematura sobre las relaciones entre liberalismo y democracia, bien podemos detenernos en algunos puntos que más se han discutido en relación con Mostequieu y Rousseau. Hemos visto cuáles son para éste los atributos de la soberanía. Hay indudablemente en cada uno de ellos una justa exigencia: frente a la división atomística de los poderes afírmase la unidad indivisible de la soberanía; frente a la representación política separada del pueblo apenas realizado el acto de la votación, afírmase la imposibilidad de representar al poder popular; frente a la prerrogativa autónoma de la Corona, la inalienabilidad de este mismo poder, con lo cual el príncipe no es más que un funcionario. Pero si estas justas exigencias se separan de las opuestas que la tesis contraria comprende, presenciaremos una inmensa concentración del poder y un desenfreno demagógico del arbitrio popular. Para evitar excesos tales el poder debe ser uno en su origen, pero dividido en su ejercicio. La soberanía tiene que residir en el pueblo, pero no en el sentido de que la masa pueda imponerse tumultuariamente a sus representantes, rebajados a simples comisionados, sino en el sentido de que la asamblea de representantes sea por sí misma el pueblo organizado políticamente y de que gracias a una activa circulación de la opinión pública se eleve al grado de una verdad sustancial la ficción jurídica, merced a la cual todos los ciudadanos se hallan presentes y actuando en la asamblea en cualquier momento. El Gobierno no tiene prerrogativa alguna autonómica; limítase a desempeñar una función, mas no como la de un

simple empleado, revocable, sino como la de un órgano de la soberanía.

Es, pues, posible una síntesis. Ya veremos cómo se las arregla la conciencia política en su desarrollo para lograrla.

8. LA DECLARACIÓN DE DERECHOS.—*Todo lo que hemos dicho hasta ahora no ha sido más que la introducción y el comentario histórico de los famosos* Principios *del 89, esto es, de la* Declaración de derechos *que precede a la primera Constitución francesa de 1791. Vistos como hemos intentado verlos, tales principios no son en modo alguno ni aquella vacua generalidad, ni aquella verdad trascendental, ni aquel milagro falaz que muchos escritores y publicistas de Derecho político han creído reconocer, dejándose llevar más bien de una pasión partidista que de un juicio lúcido y franco.*

Comenzaremos por leerlos, cosa que muy pocos de los que de ellos hablan han hecho.

La Asamblea Nacional reconoce y declara, en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano:

Artículo 1.° Los hombres nacen libres e iguales en derechos, y las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común.

Art. 2.° El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Art. 3.° El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún individuo ni corporación puede ejercitar autoridad que no emane expresamente de ella.

Art. 4.° La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no daña a otro; por tanto, el ejercicio de los derechos naturales del hombre no tiene otros límites que aquellos que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la ley.

Art. 5.° Tiene derecho a prohibir las acciones nocivas a la sociedad. Todo lo que no está vedado por la ley no puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a ejecutar lo que ella no ordena.

Art. 6.° La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de concurrir a su formación personalmente o por representantes. Debe ser la misma para todos, lo mismo cuando proteja como cuando castigue. Siendo todos los ciudadanos iguales ante ella, son igualmente admisibles a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad, sin otra distinción que la de su virtud o la de su talento.

Art. 7.° Ningún hombre puede ser acusado, arrestado ni detenido sino en los casos determinados en la ley y con las formalidades prescritas por ella. Los que soliciten, expidan o hagan ejecutar órdenes arbitrarias, deben ser castigados; pero todo ciudadano llamado o arrestado por la ley, debe obedecer al instante y si se resiste se hace culpable.

Art. 8.° La ley no debe establecer más penas que las estrictas y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley establecida con anterioridad al delito y legalmente aplicada.

Art. 9.° Debiendo presumir a todo hombre inocente mientras no sea declarado culpable, si se juzga indispensable arrestarlo, todo rigor innecesario para apoderarse de su persona debe ser severamente reprimido por la ley.

Art. 10. Nadie debe ser molestado por sus opiniones, aunque sean religiosas, con tal que su manifestación no turbe el orden público establecido por la ley.

Art. 11. La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es un derecho de los más preciados del hombre; todo ciudadano puede, por tanto, hablar, escribir y publicar libremente, salvo la responsabilidad por el abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley.

Art. 12. La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano exige una fuerza pública; esta fuerza se organiza, por tanto, en beneficio de todos y no para la utilidad particular de aquellos a quienes se confía.

Art. 13. Para el mantenimiento de la fuerza y para los gastos de administración es indispensable una contribución común, que debe ser repartida entre todos los ciudadanos en proporción a sus medios.

Art. 14. Todos los ciudadanos tienen derecho a comprobar por sí mismos, o mediante sus representantes, la necesidad de la contribución pública, de consentirla libremente, de vigilar su empleo y de determinar la cuantía, la distribución, el cobro y la duración.

Art. 15. La sociedad tiene derecho a pedir cuentas de su administración a todos los empleados públicos.

Art. 16. Toda Sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos y determinada la separación de los poderes, carece de Constitución.

Art. 17. Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella sino cuando la necesidad pública, legalmente justificada, lo exija evidentemente y a condición de una justa y previa indemnización.

En estos pocos artículos se compendia la Carta—histórica como todas las Cartas—del liberalismo moderno. En gran parte son la traducción (y Jellinek lo ha demostrado confrontando los textos) de los Bills of rights *americanos de 1776, los cuales a su vez se relacionan con los* Covenants *de las comunidades puritanas y, en última instancia, con el espíritu calvinista. Ya hemos hablado de tal coincidencia y no insistiremos.*

El sujeto de la declaración de derechos es el hombre, no el ciudadano. No sanciona, pues, privilegios de una ciudadanía, sino derechos universalmente humanos, fruto de una revolución secular cuyo centro es la conciencia. Del nuevo hombre nacerá el nuevo ciudadano y no viceversa. La censura que le dirigirá el pensamiento del siglo XIX, *de haber antepuesto el hombre, término "abstracto", al ciudadano, realidad "concreta", no es otra cosa que la eterna censura del hijo al padre. ¡Quizá, en último término, la de haber nacido primero!*

El tono de la Declaración *es, en apariencia, abstracto, Pero quien contemple con mirada de historiador las libertades elegidas, fácilmente recordará que cada una de ellas representa una antítesis polémica frente a un aspecto determinado de la sociedad y del Estado de aquel tiempo, y encontrará la confirmación de lo que Mirabeau había ya dicho: que los revolucionarios, más que una declaración abstracta de derechos, habían deseado redactar una declaración de guerra a los tiranos. Y se hallaban tan poco obscurecidos por las ideas abstractas, verbales como sociales, aquellos revolucionarios, que omitieron cuidadosamente la libertad de asociación. Recordando las corporaciones apenas disueltas, estimaron cualquier asociación como algo coactivo, y más tarde, ante el espontáneo renacer de las coaliciones de trabajadores, con-*

sideraron necesario prohibirlas expresamente. La prohibición, obra quizá de inexperiencia, será después mantenida durante más de medio siglo por un interés de clase.

La forma jurídica de la Declaración *responde a la ideología del derecho natural; y en la adopción de esta forma está precisamente su lado más débil. Se nos habla de derechos naturales, anteriores al Estado, como si pudieran existir derechos donde todavía no hay Estado; se nos ofrece la libertad y la igualdad en una etapa inicial de la humanidad, cuando en rigor se trata de valores que se producen con el progreso de la vida social. Pero aunque la forma jurídica sea débil, manifiéstase en ella una exigencia vigorosa que sabrá formular expresiones jurídicas y políticas más adecuadas: la de que existe un límite en la conciencia individual, quizá un límite histórico, que varía y que el Estado no debe abarcar, so pena de destruir la fuente misma de la personalidad y de toda energía moral, y, por tanto, de degradar y de debilitar también la propia vida. Cuando el Estado era sólo un poder extraño, como en el siglo* XVIII, *aquel límite se había puesto como una especie de dique material. Cuando el Estado surja de la misma conciencia de los individuos, aquel límite se modificará, se hará más íntimo, será un auto-límite. Pero existirá siempre, y se volverá a trazarlo cuantas veces se intente suprimirlo. La conciencia moderna, que crea el nuevo Estado, no se resigna ya a ser prisionera de su obra. Siente, con profundidad y no con claridad, que una vez prisionera de su propia criatura el impulso vital quedaría contenido para siempre, toda la creación nueva excluída y sería dominada por una teocracia estancada. La verdadera inmortalidad de los principios del 89 se halla en ha-*

ber dado una expresión, aunque tan sólo contingente y defectuosa, a la íntima divergencia entre el individuo y el Estado, que constantemente renace en cada obra y en cada síntesis, toda vez que en el creador hay algo más que la simple criatura: hay el germen para nuevas criaturas.

En efecto, en la oposición entre individuo y Estado no hay que ver una antítesis absurda de realidades heterogéneas y sin comparación posible, como ocurre entre el punto y la superficie, entre el átomo y el universo material; se ha de ver una antítesis entre términos dialécticos, como los de criador y criatura, de Estado en proyecto y de Estado ya formado, de lo ideal y de lo real. De aquí el carácter vital de las reivindicaciones de derechos por los individuos, incluso desde un punto de vista estrictamente político, en interés del desarrollo y del progreso estatal.

Si examinamos ahora más de cerca el contenido de la Declaración *encontraremos yuxtapuestos y en cierto modo confundidos dos elementos de origen y de inspiración diferentes: de un lado, la libertad anterior al Estado; de otro, la participación del individuo en la formación del mismo. Se trata, como ya sabemos, de las dos formas diferentes de la libertad política. En el artículo 2.° se habla de derechos naturales e imprescriptibles del hombre, como la libertad, la propiedad y la resistencia a la opresión. En el artículo 3.° del principio de la soberanía popular. Quien sepa cómo se ha producido la* Declaración, *sobre la base de una compilación ecléctica y transaccional, votada, dentro de plazo previamente fijado, entre varias fórmulas propuestas, no se maravillará de ver juntos dos conceptos que, desde el punto de vista de la forma, se excluyen, pues modificado por Rausseau el prin-*

cipio de la soberanía popular, toda idea de derecho individual opuesto al Estado y de resistencia a la opresión tenían que ser eliminados.

Sin embargo, tal coexistencia ha sido muy útil, puesto que el desenvolvimiento mismo de la revolución debía muy pronto señalar el peligro de las fórmulas doctrinales demasiado exclusivas, y la necesidad de atemperar unas a otras. La inexperiencia de los redactores de la Declaración *procuró material inédito para nuevas elaboraciones, sin salirse de los límites constitucionales. Montesquieu y Rousseau, liberalismo de tipo inglés y liberalismo democrático, estaban en presencia. El uno ofrecía libertad como poder para hacer todo aquello que no perjudicara a los demás, y el otro una libertad como soberanía del pueblo; el uno ofrecía una Cámara de representantes, y el otro una reunión de comisarios del pueblo; el uno la separación de poderes, el otro la indivisibilidad. Pero uno y otro estaban de acuerdo en interpretar la libertad y la igualdad como principios puramente formales y jurídicos, con la misión de sancionar—no ya de dirimir—las diferencias de hecho entre los individuos. Los hombres debían ser libres en relación con sus propios derechos e iguales sólo ante la ley. Complemento esencial de este formalismo era la defensa de la institución de la propiedad y el explícito reconocimiento de las diferencias económicas y sociales que surgen a través de la igualdad de las leyes. Indudablemente, todo esto resultaba conforme con el espíritu del moderno individualismo, que persigue el desenvolvimiento de la personalidad humana hasta lograr la máxima riqueza y variedad de sus actitudes, sin que constituya un átomo indiferenciado. La igualdad ante las leyes es, por*

de pronto, la condición formal que hace posible el libre juego de las fuerzas individuales.

Semejante concepción jurídica, surgida también en oposición al régimen de privilegio, que agrava las diferencias naturales y espontáneas con las artificiales, producto de las leyes, ¿compendia en sí las posibilidades todas del individualismo moderno? ¿No consagra, en rigor, un nuevo privilegio, el de la propiedad, el de la riqueza? ¿No consagra más bien una nueva diferencia artificial, creada por la ley misma y la cual se adiciona a las diferencias naturales, alterando así desordenadamente el libre juego? Al analizar el nuevo concepto de la propiedad decíamos que se la concibe estrechamente unida a la personalidad y que por eso precisamente se había mantenido la incoercible exigencia según la cual todos los hombres deberían ser propietarios. Ahora bien, mientras la propiedad es de unos pocos, resulta frente a los más un privilegio cuya injusticia se siente con tanta mayor fuerza cuanto que se impone de improviso en virtud de un principio común para los pocos y para los muchos, con lo cual en vez de constituir un vínculo social abre un abismo más profundo. Los no propietarios, ¿podrían considerarse tutelados como los propietarios por las mismas leyes? ¿A quién sostiene la paridad formal de condiciones cuando no hay posibilidad de desenvolver la propia personalidad? Sólo sirve para sancionar su miseria y su opresión y para convertir lo que debía ser el vínculo común en cadena. El sentimientoprofundo de la justicia y de la injusticia social es completamente moderno. En la Edad Media ha habido, es verdad, sus revoluciones, sus explosiones de odio social; pero no reivindicaciones en nombre de la justicia, precisamente porque no existían puntos de contacto entre privilegiados y no privilegiados,

y los primeros disfrutaban de derechos que, basados en un justo título de carácter particular, no podían suscitar celos y rencores. Totalmente distintas son las condiciones en la época moderna, cuando los privilegios que surgen de la conciencia misma de la libertad y de la igualdad entre los individuos, llevan en sí la señal patente de la injusticia y del abuso, produciendo por tanto, a su vez, una mayor intolerancia que agrava la lucha social.

Bien se ve cómo de la Declaración de derechos *brota una nueva interpretación de los conceptos de libertad y de igualdad, que contrasta con el formalismo jurídico de los liberales y de los demócratas en cuanto atiende, más que a la forma a la sustancia misma de los derechos. Frente a la libertad para "morirse de hambre", se reclama el derecho a la parte de la distribución de los bienes económicos y morales de la comunidad; frente a la igualdad ante la ley se reclama la igualdad social.*

La Declaración de derechos, *contiene, pues, en potencia tres revoluciones: una revolución liberal* stricto sensu, *una revolución democrática y una revolución social. Pero las tres representan la progresiva expansión de un mismo espíritu individualista, llevado al extremo por el socialismo. Las tres se comprenden por igual en la historia de la mentalidad liberal. Mas para conocer estas tres revoluciones en acción y no imaginativamente, es necesario que ampliemos el escenario de nuestras investigaciones y examinemos, juntamente con la fórmula constitucional, la posición que adoptan sus más eficaces defensores.*

9. La Revolución.—*El protagonista de la revolución francesa fué, en sus comienzos, el Tercer Estado. ¿Qué es el Tercer Estado?, se pregunta Sieyès en 1789. Es el conjunto de ciudadanos que pertenecen al orden común, es*

decir, al no privilegiado. Pero al mismo tiempo es toda una nación. ¿Qué se necesita, en efecto, para que una nación subsista y prospere? Una actividad productora y un conjunto de funciones públicas. Ahora bien, la primera, que se distribuye entre los trabajadores agrícolas, industriales, del comercio y de las profesiones liberales, pertenece por completo al Tercer Estado. En cuanto a las funciones públicas, todo el peso recae sobre el Tercer Estado, en tanto que los puestos lucrativos y honoríficos los ocupan gentes del orden privilegiado (1).

Pero si el Tercer Estado es una nación, puede actuar por sí misma, sin los privilegiados o hasta contra ellos, anulando los privilegios y estableciendo la ley común para todos. Corolarios prácticos de estas premisas son el Juramento del juego de pelota y la nota del 4 de agosto. Como consecuencia de estos primeros episodios de la revolución, el Tercer Estado se constituye políticamente como nación e inicia la absorción gradual de los demás órdenes. Su aspiración es organizar un régimen monárquico templado, bajo el control de los propios representantes, régimen en el que la división de poderes constituya la base del gobierno y garantice la imparcial aplicación de las leyes comunes, y en el que el juego de las fuerzas opuestas impida todo retorno agresivo de los abolidos, más no sometidos, órdenes feudales. Y este régimen será el del siglo XIX*, el régimen llamado constitucional por excelencia. Los representantes del pueblo legislarán, votarán los impuestos, controlarán, pero no gobernarán directamente. De ahí que tales representantes no puedan ser nombrados ministros del Rey. En vano protestará*

(1) E. Sieyés, *Qu'est ce que le le Tiers Etat? précedé de l'Essai sus les privilèges.* (Ed. Crit., París, 1888), págs. 28, 29, 33.

Mirabeau contra semejante consecuencia de la rígida separación de los poderes, que compromete la unidad política de la nación. Sólo más tarde, cuando la demostración éste en marcha, propondrá Sieyès una transacción entre ambos sistemas, merced a la cual el poder constituyente es uno e indivisible y sólo los poderes constituídos pueden dividirse. Pero el compromiso tendrá tan sólo una influencia transitoria, sirviendo principalmente para abrir su camino a la Convención.

El triunfo del Tercer Estado vuelve a plantear de nuevo una cuestión que parecía liquidada. ¿Representa a la nación en su totalidad? Mientras se mantuvieron los otros dos órdenes, la nobleza y el clero, el Tercer Estado, el único que tenía una actitud propia frente a los mismos, podía considerarse como el exponente de la multitud anónima que se agitaba a sus espaldas. Pero, una vez victorioso, deshace sus propios límites que, dada la peculiaridad de su naturaleza, según se hizo notar, no constituyen verdaderas barreras materiales de los órdenes privilegiados, sino límites ideales, jurídicos, más peligrosos aún que los anteriores, pues en derecho se pueden superar por cualquiera, aunque de hecho sólo unos pocos lo pueden lograr. El Tercer Estado es la nación legal (1), *es decir, aquella parte de la nación que puede alcanzar la capacidad suficiente para el goce de los derechos civiles y políticos, y que dispone de un cierto desahogo patrimonial. La nueva división que así se introduce entre los ciudadanos, tiene su fundamento en la propiedad: una propiedad de derecho común y, por tanto, accesible a todos;*

(1) La designación de nación legal o país legal no se produce hasta 1830, y sirve para caracterizar el régimen de Luis Felipe; pero si el nombre es reciente, la sustancia es muy antigua.

pero que, como de hecho sólo pertenece a un número limitado de individuos, sirve para aislar a un cuerpo de personas pudientes, a las cuales corresponde la ciudadanía activa, mientras la gran masa de los proletarios no la pueden alcanzar.

Así se explica que el país legal haya sido siempre partidario celoso de un constitucionalismo moderado que, con la división de poderes y con el control parlamentario, busca más bien limitar la acción del Estado y del Gobierno que apropiársela. Institivamente comprende que limitar la fuerza estatal a una función exterior de defensa y de garantía, es un medio adecuado de mantener intacta la propia situación patrimonial. En cambio, todo aumento de aquella fuerza, por efecto de una plena aplicación del principio de la soberanía popular, podría implicar peligrosas sugerencias y más peligrosas redistribuciones sociales. El Estado es un arma peligrosa, aun para quien la empuña; una vez en acción, sigue su camino aun cuando esté en oposición con las orientaciones de aquellos que querrían monopolizarlo en beneficio propio.

Pero la innata posibilidad del Estado para reparar las injusticias sociales y sostener a los débiles contra los fuertes, no escapa, sin embargo, a la gran masa excluída del país legal. Tres siglos de monarquía absoluta han habituado al pueblo a contar con la omnipotencia estatal. Ahora bien, la revolución burguesa, al poner en movimiento masas cada vez más imponentes, a las que domina con promesas de bienestar para el momento de la acción decisiva y a las que desilusiona después en espera de su cumplimiento, provoca por reacción una segunda y más impetuosa avalancha democrática, que desde el primer momento derriba todas las barreras que la burguesía liberal intenta oponerle. La fuerza de la democra-

cia consiste precisamente en esto: en que vuelve contra los liberales de ayer sus mismas armas; su lema es la libertad, pero sin degradarla a simple privilegio de los que poseen algo, sino extendida a todos los ciudadanos. Con la abolición de los tributos y con el sufragio universal, la democracia puede lanzarse directamente sobre el Estado, sin necesidad de detenerse en el umbral de un prudente constitucionalismo, toda vez que comprende que es capaz, con la fuerza superabundante del número, de adueñarse de la fuerza del Estado y someter con ella a la minoría burguesa. De ahí la unificación y la concentración de poderes que los liberales habían querido dividir; y la omnipotencia de la Convención, que asume las funciones legislativa, ejecutiva y judicial.

Pero la democracia, a su vez, no tarda en desdoblarse. Si observamos y consideramos la composición de los primeros grupos democráticos, encontraremos que constan esencialmente de elementos burgueses que actúan como intérpretes de las pasiones populares, pero llevando en la interpretación el espíritu legalista de la clase de que proceden. Estiman que la revolución popular puede llevarse a feliz término con los medios puramente políticos del sufragio universal y de la conquista del Estado. Piensan que un suplemento de revolución social que destruyera de improviso la propiedad y el orden jurídico, sería una ruinosa anarquía. El Estado podrá atender mejor, gradualmente y por la vía legal, a la redistribución del bienestar social. Este espíritu democrático es el que encarna en la constitución de 1793, que tiene de común con la anterior el respeto a la propiedad; y que se diferencia de ella por la mayor extensión que procura a las funciones del Estado y a la soberanía popular.

Pero, existe una rama secundaria, más turbia y más

compleja, en la misma corriente democrática, que tiene su origen en las más bajas capas de la sociedad. Al solo efecto de entendernos, nos hemos atrevido a designarla con el nombre de socialismo, pero debiendo advertir que dicho nombre no fué creado hasta unos treinta años después, y que no va unido a idea alguna de una realidad cualquiera organizada, pues no existía, en el tiempo a que nos referimos, el proletariado de fábrica, y los trabajadores agrícolas hacían muy poco tiempo que se habían liberado de la servidumbre feudal.

Como hecho real se debe recordar la tentativa violenta de expropiación de los bienes de los ricos, fueran nobles ó plebeyos, por parte de las masas rurales y ciudadanas, impacientes por recoger algún fruto positivo de la Revolución. ¿Para qué sirve a este proletariado la inmensa y rápida extensión de sus derechos políticos si no va acompañada de alguna conquista más tangible que lo libre de la miseria? Y no faltaban, al lado de estos actos de justicia sumaria popular, tentativas de justificación y de legitimación. En la ideología del siglo XVIII *existía ya una tradición comunista de cierta eficacia. Y los demócratas, más en contacto con la capital, no dejaban de utilizarla, afirmando contra los burgueses, nuevos privilegiados, el valor universal de las reivindicaciones proletarias. El pueblo, se decía en* Revolutions de París, *ha logrado el goce de sus derechos; ahora deberá alcanzar el de sus bienes, arrojando de ellos a los últimos usurpadores. Un convencional, Rabaut de St. Etienne, en la* Chronique de París, *se expresa aún más claramente. Los pobres, dice, sienten que la igualdad política está debilitada por la desigualdad de fortuna, y como la igualdad significa independencia (es decir, libertad), se desesperan contra aquellos de quien dependen. Es necesario, pues, que las leyes*

procedan a repartir con mayor igualdad la fortuna y a prevenir futuras desigualdades. El legislador puede fijar el máximo de propiedad que un hombre puede poseer (1).

Estas reivindicaciones de carácter no sólo político, sino social, encontraron cierto eco en el proyecto de constitución que Robespierre preparó en 1793, cuando la revolución proletaria llegaba a la cúspide. En aquel proyecto se reconoce todavía la propiedad, pero a su lado se introduce el impuesto progresivo, con el fin de lograr una gradual nivelación en la posesión de los bienes. Se defiende, además, el derecho al trabajo en virtud del principio de "que la sociedad está obligada a atender a las necesidades de subsistencia de todos los miembros, ya procurándoles trabajo, ya asegurando los medios de vida a los que no se hallan en condiciones de trabajar". El derecho al trabajo será la divisa del proletariado en la revolución de 1848. Un socialismo bien radical inspirará la llamada conjura de los iguales, capitaneada por Babeuf; dominada al iniciarse la reacción burguesa, fué rápidamente ahogada en sangre.

En el breve espacio de tiempo que va de 1789 a 1793 se produjeron tres revoluciones seguidas, constituyendo cada una de ellas el complemento y la antítesis de la otra. Tales revoluciones son como la anticipación y el resumen de todas las luchas políticas y sociales del siglo XIX.

Sólo una de esas revoluciones alcanza verdadera madurez: la revolución liberal y burguesa, que sobrevivirá al eclipse temporal del Terror y construirá el edificio de

(1) Aulard, *Histoire politique de la révolution française*. París, 1901; pág. 449.

sus libertades civiles en el período del Cesarismo. Poco a poco reconquistará sus libertades políticas con la Restauración. Su teatro de acción se extenderá a los países todos del Continente europeo, donde se han preparado o se van preparando los cuadros de una burguesía propietaria, industrial y activa. Bélgica, Alemania occidental y meridional e Italia son sus primeras conquistas. Es más lenta, en cambio, su irradiación por las tierras en que el feudalismo conserva raíces profundas. Las otras dos revoluciones fueron o poco maduras o prematuras. Iluminadas con luz siniestra e improvisada, muy pronto se las sofoca en las tienieblas.

10. LA CONTRARREVOLUCIÓN.—*La primera manifestación contrarrevolucionaria se produce en Inglaterra, en el país tradicionalmente considerado como liberad, y sirve para poner de relieve la diferencia entre las dos formas históricas del liberalismo, el insular y el continental. Al iniciarse la Revolución Francesa no faltaron, ciertamente, fervientes partidarios de ésta en aquel país. No sólo la oposición Whig, con Fox y Sheridan a la cabeza aplauden los primeros acontecimientos, sino que el propio Pitt la sigue con simpatía. Se formaron en Londres* Clubs *francófilos, como la* Sociedad de la Revolución *y la* Sociedad para las informaciones constitucionales. *Los fieles y el clero de las sectas no conformistas fueron los principales elementos. En un discurso del año 1789, Price relaciona la Revolución Francesa con la inglesa del siglo precedente, mostrando su estrecha afinidad.*

Pero se produjo muy pronto un cambio en la opinión pública, gracias a uno de los leaders *del liberalismo, Ed-*

mundo Burke. Este, que durante la separación americana fuera un esforzado defensor de la independencia de las colonias y que en la pérdida de la libertad de los colonos veía un peligro para la libertad de los ingleses, se declaró decididamente contra la nueva revolución con sus célebres Reflections of the French Revolution *del año 1790.*

Examina Burke lo referente a la identidad, expuesta por Price, entre los dos movimientos revolucionarios, y muestra su falta de consistencia. En la Inglaterra del siglo XVII, *dice, el revolucionario (en sentido francés) no fué el pueblo, sino la Corona, toda vez que ésta pretendió anular o modificar las costumbres, las tradiciones, las creencias nacionales en virtud de los principios abstractos y metafísicos del derecho monárquico. Los ingleses, al expulsar a los Estuardos, limitáronse a volver a sus tradiciones, por lo que su revolución fué esencialmente conservadora. ¿Dónde y cuándo se habían imaginado la existencia del derecho a elegir sus propios gobernantes y a expulsarlos por mala conducta y elegir otros? La idea misma de constituir un nuevo Gobierno, añadía, era suficiente para disgustarlos y horrorizarlos. En el período de nuestra revolución considerábamos y seguimos considerando todavía, que lo que poseemos procede de una herencia de nuestros antepasados. Todas las reformas introducidas tenían su origen en la consideración y valer de la antigüedad. La misma* Magna Carta *se limita a recordar una costumbre. Y por eso tenemos una Corona hereditaria, una* Peerage *hereditaria y una Cámara de los Comunes y un pueblo que han heredado privilegios, franquicias y libertades de una larga cadena de antepasados. Es éste un principio seguro de conservación que,*

sin embargo, no excluye la posibilidad de mejora (1).

¿Qué hacen en cambio los franceses? Destruyen sus instituciones y sus costumbres para instaurar derechos naturales y metafísicos. Y sin desconocer que éstos tienen un innegable fundamento, estiman que al difundirse en la vida común experimentan una refracción de la línea recta que no es distinta de la del rayo de luz que atraviesa un denso medium. *En su virtud puede decirse que en la grande y complicada masa de las pasiones y relaciones humanas, los primitivos derechos del hombre entrañan una variedad de refracciones y de reflexiones, que parece absurdo hablar de ellos como si se mantuvieran en su simplicidad originaria* (2).

Concedido, agrega Burke, que la sociedad sea un contrato. Mas ello no significa que se trate de un acuerdo de egoísmos y de intereses meramente ocasionales, acuerdo que se puede deshacer cuando se quiera. El Estado no es producto de un convenio semejante al que pueda concertarse para la venta de pimienta o de tabaco. Se le debe considerar con un miramiento diferente, puesto que no se trata de un contrato que tenga por objeto únicamente cosas de naturaleza efímera que sirven sólo para la existencia material, sino que se trata de una colaboración para toda clase de ciencias, de artes, de virtudes y de perfecciones. Enlaza tal contrato no sólo las generaciones presentes, sino las pasadas y las futuras (3).

La libertad de los revolucionarios, carente de todo fundamento histórico, no es más que un excitante, una

---

(1) Burke, *French Revolution* (en *Selections,* ed. Nelson); páginas 217-236.

(2) Ob. cit., pág. 267.

(3) Ob. cit., pág. 306.

cantárida. Su igualdad es sólo una nivelación que se logra destruyendo y no creando. El Tercer Estado, que pretende ser una nación, está representado en la Asamblea sólo por literatos, por abogados, a los que llama "mecánicos de la profesión", y por banqueros: los unos aman las abstracciones verbales y los otros las empresas arriesgadas. Les falta, en cambio, o tienen sólo escasa proporción, eso que los ingleses llaman natural landed interest *del país. Domina el ingenio* (ability), *con daño de la exactitud. Ahora bien, el primero es un principio activo y vigoroso; la segunda un principio tranquilo y tímido que no se arriesga a protegerse contra las invasiones del otro, a menos que no predomine en el conjunto de los que ostentan la representación. Esta desproporción, unida al excesivo amor a la igualdad y al triunfo del número, conduce fatalmente a Francia hacia la democracia, esto es, hacia un régimen que tiene muchos puntos de semejanza con la tiranía* (1).

Sobre una armadura doctrinal así concebida en sus líneas más sumarias, Burke desenvuelve una crítica muy particularista, áspera y petulante, cuyas exageraciones se explican teniendo en cuenta que las Reflections *son del año 1790 y no el resultado de una observación directa, sino de informaciones de segunda mano. Mucho más equilibradas y ecuánimes son las notas que al mismo tiempo redactaba Arturo Young en su diario de viaje mientras visitaba, provincia por provincia, la Francia revolucionaria. Advertía, desde luego, los peligros que rondaban a los inexpertos destructores y creadores; pero exteriorizaba también su convicción respecto de cuanto había visto y oído, y de que era necesario para la felici-*

(1) Ob. cit., pág. 338.

dad del pueblo un cambio que limitase la autoridad real, que restringiera la tiranía feudal de la nobleza, que redujera a los eclesiásticos a la condición de buenos ciudadanos, que corrigiese los abusos del fisco y que purificara la administración de justicia. Y en una anotación posterior del año 1792 comenzó a comprender la beneficiosa renovación que la revolución realizaba en la propiedad territorial (1).

La obra de Burke, al penetrar en lo íntimo de la conciencia política inglesa, en la que la afinidad de las formas constitucionales extrínsecas perdía su aparente valor, pone de relieve la antítesis profunda entre los dos sistemas liberales. El auténtico liberalismo inglés del siglo XVIII *no consistía tan sólo en aquella ingeniosa mecánica de poderes o de instituciones que Montesquieu y Blackstone exponían en sus obras, sino que consistía además y más verazmente en el espíritu que le imprimía movimiento y que dirigía la aparente anarquía de las fuerzas políticas y sociales hacia un fin de conservación y de orden. Tal era el espíritu secular de la nación que había construido pieza a pieza su obra, sin deshacer jamás lo hecho, antes bien, basando sobre lo hecho las nuevas manifestaciones de su actividad y añadiendo así instituciones a instituciones, privilegios a otros nuevos y readaptando insensiblemente las tradiciones más antiguas a las exigencias modernas. Repugnaba instintivamente la proclamación de tipo abstracto de principios y de derechos. Sus libertades eran al modo de necesidades vivamente sentidas y para cuya satisfacción se había pagado un precio de sacrificio. Cada clase tenía*

(1) A. Young, *Travels during the Years* 1787, 1788, 1789. Londres, 1794; I, págs. 617, 621.

su participación, desempeñando las funciones que la justificaban. El fruto de tan asiduos esfuerzos era un liberalismo restringido, aristocrático, tenaz, cuyo valor intrínseco no habían calado los hombres de la Ilustración de los siglos XVII *y* XVIII, *y que Burke revela por primera vez, proporcionando así una conciencia más íntima al ingénito orgullo de sus connacionales.*

Frente a tal liberalismo surgía el nuevo liberalismo de los franceses, verdaderamente nuevo, ya que lejos de basarse en la libertad privilegiada de la Edad Media se edifica sobre su ruina. En rigor su espíritu hallábase más cerca de la monarquía absoluta, que ya había comenzado a nivelar el viejo mundo feudal, suscitando en los súbditos el sentimiento de la igualdad. El nuevo liberalismo es por de pronto igualitario, como la monarquía; pero rehabilitado y ennoblecido por la gran conciencia racionalista, que atribuye a todos los hombres un idéntico valor espiritual y humano. Mas el amor a la igualdad, que da un tono especial a la nueva libertad, es tan fuerte, que acaba por superarla y oprimirla. Lógicamente inclínase a nivelar, es decir, a suprimir todo lo singular y diferenciado, todo lo que es fruto de la iniciativa particular y personal. En otros términos, todo lo que es producto de la libertad. Democracia y liberalismo, he ahí dos términos inseparables y enemigos, cuyos desacuerdos y cuyas pacificaciones atormentarán al pensamiento político del siglo XIX *y también al del nuestro.*

En la Revolución Francesa, la democracia del 93 ahoga al liberalismo del 89. Y es ésta la segunda razón del éxito de la obra de Burke, éxito que si se puede estimar desproporcionado en el tiempo en que fué escrita, a los contemporáneos parece como profética en relación

con los acontecimientos revolucionarios que siguieron, llegando a considerarla como símbolo de la contrarrevolución europea.

La democracia del 93 es realmente liberticida; es la tiranía de que hablaba Burke, siguiendo a Aristóteles. Para sostenerse tal democracia debía suprimir una a una todas las libertades que ella misma enunciaba: la libertad de pensamiento y de imprenta; la propiedad, al menos para aquellos que no participaban de las ideas de los nuevos dominadores; la seguridad personal y la libertad de cultos. El individuo resultaba totalmente sometido al poder aplastante de la Convención. A su vez, la Convención, que hace temblar al mundo, tiembla ante Robespierre: la omnipotencia política suele lindar con la impotencia, porque donde todo se concentra, todo queda sometido y en precario. Con Robespierre penetra el cesarismo, como necesario complemento de la democracia niveladora y unificadora. Es una máxima de la sabiduría clásica, que el dominio de los más, genera el dominio de uno solo. La parábola del antiliberalismo se cumple fatalmente.

Pero la contrarrevolución está en marcha. No encarná en las viejas clases desposeídas cuyos supervivientes o andan errantes por las Cortes de Europa, dando un miserable espectáculo de su ruina moral, o alcanzan en la Vendée una muerte gloriosa, pero estéril. La verdadera y eficaz contrarrevolución es la de los revolucionarios de ayer, la de los burgueses liberados.

Un primer anticipo de la misma nos lo ofrece la tentativa federalista de los girondinos, que a la tiranía del Municipio de París quisieron oponer la federación de todas las provincias de Francia para reducir a París a la ochenta y tresava parte de influencia que le corres-

pondía en el consorcio nacional. La tentativa falla y París continuó durante más de un año usurpando el poder entero de la nación.

Pero la insurrección provincial, necesariamente lenta y tardía, está en marcha. Sus fuerzas las constituyen la burguesía que la revolución ha rescatado de la pesadumbre del feudalismo y particularmente de aquella numerosa y pequeña burguesía del campo que habiendo adquirido, al bajo precio de los asignados, los bienes nacionales, realiza su aspiración de llegar a ser propietaria. Esta clase teme por igual dos opuestos peligros: la instauración del viejo régimen, que la privaría de sus bienes; y los excesos revolucionarios, que comprometerían la estabilidad de sus conquistas al excitar la ambición de quienes nada poseen. Sus aspiraciones son naturalmente modestas, por lo menos en relación con la política interior; en cuanto a la exterior, es partidaria de la guerra a ultranza, que le proporciona grandes ganancias y, lo que más importa, ofrece una salida fácil a las masas dehocupadas y violentas.

La acción lenta pero continua de esta clase se manifiesta en todos los actos contrarrevolucionarios, desde la sublevación termidoriana a la Constitución del año III y al Gobierno del Directorio. Pero su anhelo más íntimo es un acto decisivo que definitivamente acabe con la revolución, sancionándola. Ahora bien, mientras subsistan las agitaciones políticas y las rivalidades de las facciones, serán posibles golpes de mano y cambios de gobierno capaces de comprometer todas las conquistas y de envenenar la paz y la tranquilidad públicas. Estos peligros son inherentes a la libertad política, y la burguesía, desengañada con los excesos de la licencia, o perdida la costumbre bajo la tiranía democrática, parece fácilmente

dispuesta a renunciar a ella a cambio de la libertad civil, esto es, a cambio de la seguridad de las personas y los bienes. Y por eso acepta con ánimo sereno el cesarismo napoleónico.

El cesarismo representa el lazo, temporal por lo menos, de alianza y de unión de todas las fuerzas sociales que hasta entonces se habían destrozado en las luchas intestinas. En él confluyen: la nueva y poco madura democracia, que encuentra realizado su deseo de un Gobierno centralizado y fuerte, de acción inmediata, unitaria, libre de ficciones representativas producto de una mayoría numérica; el viejo sentimiento monárquico, que obtiene una satisfacción en el renovado prestigio del ejército y de la corte, pues Napoleón representa el honneur, *que es, según Montesquieu, el principio y el símbolo de la monarquía; y la burguesía liberal que ve en el Código civil —el Código de la propiedad de derecho común—el reconocimiento de sus aspiraciones de libertad.*

Diríase que se había logrado un acuerdo permanente, y en rigor sólo se trata de un arreglo afímero ligado a la suerte que corra la vida de uno solo y a la presunción en la infalibilidad de uno que piensa por todos. El cesarismo es sólo una democracia de parada, en la que la soberanía del pueblo disimula una servidumbre efectiva. Trátase, en verdad, de una monarquía sin antecesores y sin herederos, o mejor dicho, de una tiranía: un liberalismo degradado, que satisface los intereses materiales, pero que oprime la conciencia y anula la personalidad. Desaparece Napoleón de la escena política y todas las fuerzas que parecían unificadas se contraponen, con sus necesidades y exigencias particulares, su diferente estructura, y el problema de sus relaciones recíprocas

resùrge en los mismos términos en que originariamente se había planteado.

11. La Restauración.—*Por Restauración no entendemos únicamente el Congreso de Viena, la Santa Alianza y los acontecimientos políticos que de la misma resultan. Nos referimos además, en la esfera espiritual, al pensamiento reaccionario de los De Maistre, de los De Bonald, de los Lamennais, de los Ballanche, de los Haller. Y, sin embargo, en todo esto nada hay que corresponda plenamente al significado propio de la palabra restauración. Trátase más bien de la misma revolución, que continúa, aunque trastocada. ¿Qué restauron de lo antiguo los místicos fundadores de la Santa Alianza? ¿Cuándo sirvió la religión, que ellos invocaban, para presidir un consorcio de Estados y para legitimar las pretensiones universalistas de algunos monarcas que se proclamaban enviados de Dios, a fin de hacer de todos los pueblos un solo rebaño?*

Los monárquicos de la Edad Moderna surgieron también del fraccionamiento del universalismo religioso medieval, dirigiendo sus esfuerzos a singularizar el culto en sus respectivos dominios, sea valiéndose de la secesión protestante, sea reivindicando una parcial libertad de Roma. La Revolunción francesa se incrustaba, en este sentido, en la tradición, puesto que sus legisladores jansenistas, en la constitución civil del clero, no han hecho otra cosa que desenvolver las antiguas libertades galicanas. Y el Concordato de 1801, que sancionaba el principio de un acuerdo entre la Iglesia y el Estado, responde también al espíritu imperante en la mentalidad jurisdiccionalista del siglo XVIII.

El universalismo religioso de la Santa Alianza nada

tiene que ver, pues, con la tradición. Pero es la antítesis, revolucionaria también, de la Declaración de los derechos del hombre. *En principio al menos—y luego en la práctica—la corromperá profundamente con la declaración de los derechos de Dios.*

De Bonald, a quien debemos esta enérgica afirmación, la consideraba como el fin o el resultado de la Revolución Francesa (1). *Para su precursor G. de Maistre la revolución, lejos de constituir un estéril acontecimiento, alcanza la categoría de lo providencial: la obra de Satanás, pero utilizando a Satanás como medio e instrumento de Dios. La Divinidad se había revelado de una manera clara en los acontecimientos humanos. Era preciso que la gran depuración se efectuase y que se impresionara la vista; era preciso que el metal francés, libre de impurezas, llegase limpio y fácilmente maleable a manos de rey futuro, ministro a su vez de Dios. En efecto, puesto en marcha el movimiento revolucionario, Francia y la monarquia sólo podían salvarse con los jacobinos: el terror por un lado y la inmoralidad y extravagancia por otro, lograron precisamente lo que sólo una consumada y casi profética sabiduría habrían podido sugerir. El horror al patíbulo empujaba al ciudadano a la frontera. Todo el poder hallábase en manos de los revolucionarios, un poder monstruoso, ebrio de sangre y de éxito, fenómeno espantable que no se había visto jamás ni se volverá a ver y que, sin embargo, era al mismo tiempo un castigo terrible para los franceses y el único medio de salvar a Francia, que los realistas querían someter al extranjero. La inocencia había, en verdad, pagado por el delito, pero ¿no*

(1) De Bonald, *Legislation primitive.* París, 1802; I, pág. 184.

es éste el principio en que se asienta el Cristianismo? (1).

Las Considerations sur la France, *de De Maistre, son de 1797, y aún se resienten en su tono de un particularismo nacional, que el mismo autor supera en trabajos posteriores. La* Legislation primitive, *de De Bonal, escrita en 1802 revela mayor familiaridad con el espíritu universalista de la revolución. Tiene con ella de común la idea de querer basar las leyes* únicamente sobre las luces de la razón, *de formular una declaración de derechos y de condensar en una fórmula la soberanía. Esta no es del pueblo, sino de Dios, en quien únicamente puede mantenerse en perfecto equilibrio. Pero De Bonal no saca todas las consecuencias teocráticas implícitas en su premisa. Las indica desde lejos, mostrando cómo Europa, a partir de la Paz de Westfalia, se ha constituido en revolución general, y la revolución no es más que el esfuerzo de la sociedad para pasar de un estado transitorio y antinatural a un estado permanente y, por tanto, natural. La revolución se habrá terminado cuando vuelva Europa a la unidad religiosa* (2). *La vaga finalidad de De Bonald se condensa en un rígido sistema teocrático, en la obra posterior de De Maistre,* Du pape, *en la que se considera al Pontífice como el jefe natural, el promotor más potente, el gran Demiurgo de la civilización universal. Y a la Iglesia católica se atribuye el valor de la más perfecta monarquía, en la que se juntan la infalibilidad en el orden espiritual y la soberanía en el temporal: dos*

(1) G. de Maistre, *Considérations sur la France.* París, 1821, tercera edición (hecha sobre la edición original publicada en Basilea en 1797); págs. 21, 24, 25 y 54.

(2) Ob. cit., III, págs. 368 y 379.

términos perfectamente sinónimos (1). *Prescindiendo de su evidente exageración, esta obra es un documento característico del intenso misticismo de la edad post-revolucionaria y a la vez la última expresión del universalismo racionalista del siglo* XVIII, *elevado al máximo en la Historia.*

Ya en los escritos citados con anterioridad se puede advertir, juntamente con la expresión de la más rígida trascendencia, una tímida tentativa de reintegración de los valores históricos y, por ende, una vuelta del espíritu sobre sí mismo. El hecho de legitimar la revolución, aun cuando sea en servicio de un ideal antirrevolucionario, es la primera etapa de esta vuelta, ya que una vez sobre el terreno de la realidad concreta, el pensamiento está obligado a contemporizar para apoderarse de los rasgos esenciales y a frenar los impulsos que querrían obligarlo a alejarse de nuevo.

De ahí que en las Consideraciones *de De Maistre halla consideraciones críticas de gran importancia para intuir el pensamiento político del siglo* XIX. *La idea de la soberanía popular—al menos tal como se había intentado aplicar en la revolución—se recoge en sus rasgos más salientes. Y no se prescinde del constitucionalismo. Ninguna constitución puede surgir de una deliberación expresa, y jamás ha existido nación libre que no tuviera en su constitución natural los gérmenes de la libertad, tan antiguos como ella misma. Sigue así De Maistre las huellas de Burke y traduce, en términos más comprensibles para la mentalidad continental, las experiencias liberales inglesas, poniendo de relieve el valor de las tradiciones, de*

---

(1) G. de Maistre, *Du pape* (Edic. de 1821; la primera es de 1808); véanse págs. 2, 3, 344.

las costumbres, que la revolución había violentamente negado. Y su antipatía hacia la manía de legislar, que había imperado en el período revolucionario, tiene el mismo origen y el mismo significado. Cuanto más se escribe, decía, más débil resultará una institución. Las leyes, en efecto, sólo son declaraciones de derechos y los derechos no se declaran sino cuando son atacados. Así, pues, la multiplicidad de leyes constitucionales escritas sólo prueba la multiplicidad de los ataques de que son objeto y el peligro de su destrucción. Toda verdadera legislación tiene su sábado, y la intermitencia constituye su carácter distintivo. La constitución de 1795, como las anteriores, está hecha para el hombre. Ahora bien, en el mundo el hombre no existe, sólo hay estos o aquellos hombres. Una Constitución hecha por todas las naciones no sirve para ninguna (1).

Los mismos pensamientos se verán expuestos algunos años más tarde por un liberal, Vicenzo Cuoco, en su Ensayo histórico sobre la revolución napolitana. *Pero lo que para el reaccionario De Maistre era una condenación definitiva del constitucionalismo, para el escritor liberal será tan sólo el momento negativo y crítico de un liberalismo renovado en el que debían integrarse con las fórmulas constitucionales el contenido de las instituciones históricas y tradicionales.*

Comprobaciones análogas contendrá la obra de De Bonald. Hay en ella también, al lado de las abstracciones dogmáticas, problemas vivos que la revolución transmitiera a la posteridad. A través de los anhelos de una sociedad patriarcal y feudal se oye a los fisiócratas. De Bo-

---

(1) G. de Maistre, *Considerations,* cit., págs. 94 y siguientes.

nald descubre en ellos su antipatía hacia el comercio, injustamente considerado como un lazo universal del género humano, de los que sustituyen la proximidad de los cuerpos con la unión de los espíritus. Es muy diferente el valor de la agricultura donde todos, sin discusión y engaño, se aprovechan de la liberalidad de los elementos. Entonces sí que se puede decir que el comercio, que puebla la ciudad, acerca a los hombres sin reunirlos, mientras que la agricultura, que los aisla en el campo, los reúne sin acercarlos. De ahí la importancia para Francia de la organización agrícola continental, respecto de la cual la organización comercial y marítima es sólo accesoria (1).

Más originales e interesantes son las alusiones de De Bonald a la tendencia naturalista de la edad anterior. También él querría la vuelta a la naturaleza, intérprete y representante de Dios. Pero la naturaleza de que habla no es la de los hombres de la Ilustración; la suya es una realidad histórica y además fuente de la historia. Naturaleza viene de nacer. Un ser nace para un fin y con medios para lograrlo. Este fin y estos medios componen su naturaleza. El hombre vive desde el principio en sociedad doméstica, no existiendo entonces para él otra naturaleza que la doméstica. El derecho natural, la ley natural, la religión natural, fueron, por consiguiente, derecho, ley, religión del estado naciente, doméstico y familiar del hombre. Pero la evolución humana no se ha detenido en este punto, y he ahí el error de los filósofos que partiendo de la idea justa de que la naturaleza de un ser constituye su perfección, atribuían la perfección al estado nativo y originario de la sociedad. La verdade-

(1) De Bonald, Ob. cit., III, págs. 395 y siguientes.

ra naturaleza de ésta, en cambio, no la ofrece su situación última, es decir, la sociedad política. Por no haber tenido esto en cuenta se ha despertado el odio y el descrédito de las leyes y de las instituciones más necesarias (1).

Siéntese aquí como el acento de una mentalidad nueva que contrasta de una manera extraña con una vana nostalgia de la vieja época feudal y con los programas de anacrónicos retornos al pasado. En ella se advierte el verdadero sentido de la restauración futura, pues no es feudal; y con los anacrónicos programas de vuelta al pasado remoto, se quiere hacer tabula rasa *del pasado próximo, esto es, de la revolución incrustada ya en la conciencia histórica de los pueblos, cayendo por tal modo inconscientemente en el mismo error de los revolucionarios.*

Desde este punto de vista, la verdadera restauración no debe buscarse en el arreglo territorial del Congreso de Viena, ni en la política de la Santa Alianza, sino en la historia de las naciones europeas, en las que la tradición y la revolución, los reaccionarios y los jacobinos, colaboraron, siguiendo opuestos caminos, en un trabajo común de equilibrio, de reajuste y de fusión de lo antiguo con lo nuevo. La revolución ha impreso a la vida europea un brusco y fuerte empuje. Pero el impulso, único en el origen, se difunde, como ya Burke había dicho, a través del denso medium *en que se propaga y, según la capacidad de reacción de cada pueblo, se recibe de una manera o de otra, resultando al final multiplicado e individualizado, pero conservando la unidad en su tra-*

(1) Ibid., I, págs. 169 y siguientes.

yectoria original. De una revolución única brotan las múltiples historias nacionales, las cuales afluyen todas, sin embargo, a la circulación y contribuyen a la unidad de la conciencia europea.

Estudiar el liberalismo del siglo XIX *en la multiplicidad de sus formas nacionales y en la unidad de su organismo histórico, tal es la tarea que nos proponemos.*

PARTE PRIMERA

Las formas históricas del liberalismo

CAPITULO PRIMERO

EL LIBERALISMO INGLES

1. EL RADICALISMO.—La primera reacción provocada por la Revolución Francesa en Inglaterra fué la de acentuar su aislamiento, su orgullo tradicional. Contra la democracia naciente del Continente europeo se ha sublevado, indica Burke, la conciencia aristocrática del liberalismo inglés, que comprende por igual a *Whigs* y a *Tories,* a pesar de las exteriores diferencias, las cuales se resuelven en inofensivos duelos parlamentarios entre los representantes de ambos partidos, que se apoyan en una misma tradición aristocrática y deben su existencia a privilegios de nacimiento.

La guerra contribuyó también a cimentar más sólidamente tan sustancial unidad. Dió a la tesis conservadora el apoyo del patriotismo; obligó, a causa del bloqueo continental, a la aristocracia territorial a vivir durante muchos años en sus propios castillos, impidiendo todo contacto con Europa. Por otra parte produjo un gran encarecimiento de los productos agrícolas, aumentando así grandemente las rentas y con ello la fuerza y el prestigio de las clases dirigentes.

Pero la misma barrera que separaba a Inglaterra de la Revolución la aislaba de los excesos de la reacción

continental. ¿Contra qué se iba a reaccionar si nada había cambiado? El propio lord Castelreagh se disculpaba en 1815 de enviar a su Gobierno desde Viena, cumpliendo así un deber meramente oficial, el texto del proyecto de Santa Alianza, que él estimaba "una mezcla de misticismo y de sublimes tonterías". El universalismo místico de los soberanos europeos no podía encontrar mejor acogida que el racionalista de los revolucinarios en un pueblo que se escudaba, frente a los errores opuestos, en la misma particularidad de su propia manera de ser.

La falta de un espíritu mezquino y rencorosamente reaccionario ofrecía la ocasión más propicia para el desenvolvimiento normal de las fuerzas del país, en marcha después de la gran congestión producida por la guerra. Como ya se ha indicado en la Introducción, la revolución industrial había creado al final del siglo XVIII una numerosa clase manufacturera que se había engrandecido y enriquecido con la guerra, con el monopolio indirectamente creado por el bloqueo, con los suministros militares y con el contrabando. Pero terminada la guerra y restablecidas las relaciones con el Continente, muy pronto comenzaron a manifestarse las primeras causas de desorientación y de malestar. El mismo bloqueo que, por tiempo limitado, había favorecido a la industria inglesa, impulsaba también a los continentales a crearse una industria propia. Y por esto, al reanudarse el contacto, los ingleses advirtieron que se hallaban frente a nuevos concurrentes. Y si bien el utillaje de su industria, que había progresado mucho, los colocaba en situación de luchar con éxito, produjéronse también otras condiciones desfavorables que acechaban y amenazaban con sacrificar sus esfuerzos gracias al alto coste de vida, que elevaba los salarios a un nivel mucho mayor que en el Continente.

¿Cuál era el fundamento semejante de hecho? Durante la guerra, como ya se ha dicho, el precio de los productos agrícolas había naturalmente aumentado, pero al mismo tiempo habían aumentado los precios de los productos industriales, porque influía una misma causa de encarecimiento sobre los unos y sobre los otros. Terminada la guerra, la baja de los precios también debió manifestarse por igual en las dos ramas de la producción. Pero sucedió todo lo contrario, debido a que los propietarios de la tierra, para mantener alto artificialmente el nivel de sus rentas, habían impuesto, a fines del año 1815, derechos protectores muy elevados sobre las importaciones de cereales, de modo que su situación privilegiada, creada por la guerra, persistía con la paz. Se hallaban en excelente situación para corregir artificialmente el curso natural de las cosas; eran dueños en absoluto del poder político.

Los industriales, por el contrario, no podían defenderse. Nacidos recientemente, habían encontrado un orden político secular en el que no tenían manera de introducirse. En efecto, no sólo la Cámara de los Lores era un monopolio de la aristocracia terrateniente, sino que ocurría lo mismo con la de los Comunes, cuyos representantes se nombraban en su gran mayoría por colegios electorales, totalmente sometidos a los grandes propietarios (1). Frente a condados y a burgos formados por muy pocos electores, que dependían de un señor y que votaban públicamente bajo la vigilancia de aquél, surgieron los nuevos centros industriales, privados de representación

(1) Un examen detallado del peculiar reclutamiento de la representación política puede verse en, por Halevy, *Hist. du peuple anglais;* vol. I (1913), págs. 110 y siguientes.

o con una representación privilegiada como la de los otros colegios, lo cual hacía todavía más extridente el contraste entre las fuerzas efectivas y los escasos poseesores de derechos políticos.

No habiendo logrado cambiar inmediatamente la situación política en beneficio propio, las clases industriales intentaron primeramente resarcirse a expensas de sus trabajadores, esto es, compensando los altos precios de los productos con una despiadada explotación de la mano de obra. A partir de 1815, las condiciones del proletariado inglés se fueron agravando. El régimen en la fábrica era implacable; el número de horas de trabajo se eleva a 15 y hasta 17; aumenta, de la manera más brutal, el trabajo de los niños y de las mujeres; los salarios se mantienen, con la abundancia creciente de mano de obra, al límite mínimo; y el *truck system,* contribuye a empeorarlo. A todo esto hay que añadir la gran inestabilidad que caracteriza todo período de incipiente formación industrial, debido a la anarquía en las iniciativas que se producen por doquier; a las llamadas crisis de superproducción, que son, en realidad, crisis de mala distribución y de mala ordenación de la producción; y, por último, a las continuas quiebras y desórdenes. Todo esto repercute de una manera siniestra en la clase trabajadora recién formada y poco aguerrida, obligada a vagar de un sitio a otro, allí donde la oferta de trabajo la reclama, bajo la continua amenaza del paro, no consintiéndole la ley coaligarse para obtener condiciones más humanas. El gran aumento de la *poor tax* en los últimos años es, sin duda, el índice más seguro de la gran miseria de la clase trabajadora en este período de progreso industrial. Visitantes extranjeros, como Sismondi, se quedan sorprendidos ante la antitesis paradógica entre la situación de la

industria y la de los trabajadores; y sintiéndose impulsados a teorizar sobre ella atribuyen a las máquinas, a la concurrencia, a la arbitraria libertad de los industriales, el profundo malestar social. De ahí que alcance la dignidad de una doctrina el odio instintivo de los trabajadores a su visible y tangible tirano: la máquina. Había sido el "Dios Vapor" el que había hecho de la patria común una dura prisión para sus hijos más laboriosos. Contra esta divinidad siniestra se sublevaron los trabajadores, destruyendo las máquinas, saqueando los talleres con ímpetu de desesperados.

Pero el continuo fermento de la clase trabajadora, al hacer cada vez más inestable y precaria la condición de la industria, debía producir como reacción una irritación rencorosa en el corazón de los industriales contra los propietarios rurales, a cuya avidez, más que a la propia, atribuían la culpa de las discordias sociales. Así, al día siguiente de la paz, se verá cómo inician su plan de combate las dos clases. Una de ellas, la de terratenientes, se atrincherará en su monopolio, decidida a defenderlo *unguibus ac rostris;* la otra, la clase industrial, reconcentrará sus fuerzas para desmantelar las posiciones del adversario.

La lucha que así se dibuja tiene no poca afinidad con la que la burguesía continental había afrontado, venciendo en ella, durante el siglo anterior, contra el feudalismo. La diferencia fundamental consistirá en que la burguesía continental era, a la vez, una burguesía terrateniente, interesada en la disolución del régimen feudal; o en otros términos, en conseguir la libertad de la tierra; la inglesa, en cambio, era una burguesía industrial que se preocupaba muy poco, en un principio al menos, del arreglo de la propiedad territorial; solo quería neutralizar su

eficacia económica y política para que no perjudicara sus intereses. Asegurarse a sí misma una representación política adecuada, abolir el proteccionismo agrícola para que el coste de la vida y, por tanto, el de los salarios, disminuyera; he ahí los objetivos más inmediatos de su programa.

Pero al lado de esta diferencia, las afinidades son muchas, y de tal índole, que canalizan en la nueva clase manufacturera, gracias a un insensible influjo, muchas experiencias y muchas ideas ya vividas por la burguesía del continente. Esta última es también una clase no privilegiada, que apoya su fuerza y su orgullo, ya sea en no haber disfrutado de los privilegios (como sucede con los textiles y siderúrgicos), ya en haber abandonado los que poseía, ante la evidente superioridad demostrada por el régimen liberal. Su hostilidad se concentra contra una clase privilegiada, que si no es pasiva e inerte, como la del continente, revela muy pronto un cierto carácter parasitario. ¿A quién debía el gran aumento de sus rentas en los últimos años? Más bien al trabajo de los industriales que a sí misma. Fueron éstos los que valorizando las minas, han creado las rentas mineras; los que formando grandes aglomeraciones urbanas y suburbanas, multiplicaron la renta del suelo; los que con sus filaturas han enriquecido a los propietarios de grandes pastos; los que aumentando la población, han elevado la riqueza y los precios de los productos. El trabajo de una clase se disfruta en gran parte por otra, sin que ésta haya de hecho colaborado. ¿Y no se reproduce en este caso, por un camino indirecto, una situación análoga a la suscitada por la impaciencia de la burguesía continental? Las nuevas reivindicaciones tienden aquí también a abolir los privilegios para todos, a fin de que impere el

derecho común, por lo menos en las relaciones recíprocas entre las clases.

Pero aún hay más. Las clases industriales inglesas no sienten aquel culto a la tradición, las costumbres y la herencia con que Burke caracterizaba la mentalidad de la aristocracia liberal terrateniente. Prácticamente han adquirido más bien un hábito mental opuesto: aquel culto debía significar en ellas el acatamiento al viejo régimen corporativo, a la vinculación y a la *routine* técnica. Ha resultado, en cambio, que todo esto lo han barrido ellos mismos. Con no menos decisión que los revolucionarios continentales, han querido iniciar su labor desde el principio y sólo con sus propias fuerzas (1). Estos industriales eran verdaderos racionalistas de la técnica y de los negocios. Acostumbrados a calcular todos sus actos, a coordinarlos entre sí y a subordinarlos al fin perseguido, eran como la antítesis de sus predecesores, que todo lo imitaban servilmente de sus antecesores. La industria moderna, como todas las criaturas modernas, era hija del racionalismo. Su expansión es de una lógica vivida, que ofrece promesas sencillas a través de una serie siempre creciente de términos medios, y alcanza, por decirlo así, la complejidad de un razonamiento real, bien articulado en sus relaciones y armónico en su constitución orgánica.

Hay, pues, en la mentalidad del industrialismo una íntima inclinación hacia los razonamientos claros y evidentes en que se complacía la Ilustración del siglo XVIII, y una igual repugnancia hacia todo dogmatismo abstru-

---

(1) Hemos intentado describir esta mentalidad en sus características fundamentales, en el núm. 5 de la Introducción; nos limitamos ahora a añadir tan sólo algunos nuevos rasgos.

so, hacia los inútiles caprichos de la historia y hacia todos los enrevesados confusionismos de la tradición.

Pero siente además un amor a lo particular y a lo concreto y una hostilidad, completamente inglesa, contra los principios generales y abstractos. Para que fuera posible un acuerdo entre ambas mentalidades sería necesario que alguien tradujera en términos realistas las experiencias del racionalismo, que lograra hacer entender la fuerza de la lógica, demostrando su evidencia como algo inmanente en los negocios y en los intereses. Sólo entonces podría nacer en el suelo inglés una forma de liberalismo que, con sus características propias e inconfundibles, se sumara al movimiento político general europeo.

Jeremías Bentham fué el verdadero intérprete. Tiene Bentham la mentalidad misma del reformador social del siglo XVIII. Apartado de los problemas de la política hasta casi en sus últimos años, pasó la mayor parte de su vida eligiendo reformas y sistemas para Códigos penales y civiles, que le dieron más renombre en los pueblos de América Central que entre sus compatriotas. Semejante idea fija es en sí cosa extraña en un país como Inglaterra que nunca sintió la necesidad de codificar sus leyes y de cuya experiencia extrajo Savigny no pocos argumentos para fundamentar su hostilidad contra toda idea codificadora. Tal historicismo resulta para la mente razonadora de Bentham como un verdadero contrasentido. ¿Se quiere aplicar, dice él, el método defendido por Savigny y su escuela? Pues sustitúyase el Ejército y la Armada de un país por la historia de las guerras que han hecho; en lugar de dar a vuestro cocinero instrucciones para la comida, entregadle las cuentas completas de vues-

tro administrador, tal como se han llevado en los últimos años (1).

Surgen, pues, los Códigos, y su mérito principal consistirá en lograr una máxima claridad en sus normas y la mayor sencillez en sus relaciones. A la clara y sencilla mente de Bentham repugna toda complicación de forma y de procedimiento, en los cuales sólo ve motivo y ocasión de fraudes. Pero tal orientación tropieza con el pensamiento tradicional expuesto, por ejemplo, por Burke, quien veía en la complejidad de las instituciones el verdadero signo distintivo de la libertad y en la sencillez el peligro de una tiranía de uno solo sobre los demás. Pero no dominan a Bentham estas preocupaciones. Acaba por despreciar al clásico Jurado, defendiendo la magistratura unipersonal con su capacidad para sentir plenamente la responsabilidad de sus decisiones. Querría sustituir el tortuoso procedimiento, que sólo sirve para engendrar un ejército de abogados, por el procedimiento sumario en el que cada cual exponga sus razones. *Every man his own lawayer* (2), tal es la fórmula de su individualismo jurídico, que guarda una estrecha afinidad con la fórmula del individualismo religioso, económico y político antes examinado.

Pero este admirador de la mentalidad racionalista francesa, que comparte con ella la idolatría por el despotismo ilustrado, no cree, sin embargo, en la virtud taumatúrgica de las leyes, diferenciándose en esto profundamente de sus modelos. Para él toda ley es un mal, porque infringe la libertad del individuo; y un mal es, de modo

(1) Halevy, Ob. cit., I, pág. 553.

(2) Halevy, *Le radicalisme philosophique*. París, Alcan, 1904, II, pág. 129.

general, toda función de gobierno. Pero como son males necesarios, es preciso reducirlos al mínimo; entre dos males se debe elegir el menor (1). En estas consideraciones se funda su programa legislativo, que tiende por de pronto a eliminar en lo posible las agravaciones artificiales y superfluas de los males existentes en las leyes. El reformismo, pues, de Bentham, a pesar de influir ampliamente en la actuación del Estado, no está, ni quiere estar, en contradicción con las premisas individualistas; quiere únicamente actuar como un complemento inevitable. Las limitaciones a la libertad no se establecen para imponer una limitación excesiva. Es imposible crear derechos, imponer obligaciones, proteger la persona, la vida, la reputación, la propiedad, la subsistencia, la libertad misma, como no sea a costa de la libertad. Contentémonos, por de pronto, con hacer semejante sacrificio lo más soportable posible, mediante buenas leyes, que respondan a los dos requisitos esenciales: garantizar la seguridad y la libertad. Y si, como con frecuencia ocurre, entre la seguridad (que equivale a la libertad civil) y la igualdad surge un conflicto, es preciso sacrificar, de acuerdo con el principio de la elección del mal menor, la segunda a la primera, que constituye el fundamento mismo de la vida. En este caso, en rigor, el verdadero mediador entre ambos sistemas es el tiempo. ¿Se quieren seguir los consejos de la igualdad sin violar los de la seguridad? Pues aguárdese al momento natural que pone fin a todas las esperanzas y a todos los temores: la muerte. Cuando los bienes han quedado vacantes por desaparecer los propietarios, la ley puede intervenir en su nueva distribución, ya

(1) Bentham, *Principes de legislation* (Oeuvres, Bruselas, 1840; tres vols.); I, pág. 32.

sea limitando la libertad de testar, ya sea utilizando las sucesiones con fines igualitarios (1).

Era de esperar, después de esta explícita adhesión a dos de los principios capitales de la Revolución francesa, una aceptación por igual de todo el *corpus* de la *Declaración de derechos*. Ocurrió lo contrario; para Bentham la *Declaración* pertenece a la categoría de los sofismas políticos. No es verdad que todos los hombres nazcan libres; al contrario, nacen sometidos. No hay derechos naturales imprescriptibles anteriores al Estado. Todo derecho presupone una autoridad que lo sanciona, y hablar de derechos naturales es una petición de principio. Si poseyéramos ya leyes perfectas, ¿para qué hacerlas de nuevo? Los presuntos derechos naturales son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Pero si la libertad es de derecho natural, tiene que ser ilimitada. No pueden, por tanto, existir derechos, ya que no cabe crear un derecho sin una obligación correspondiente, es decir, sin limitar la libertad. Y ¿cómo puede coexistir, con el derecho de resistencia (tan extraño en una declaración de derechos) decretado en el art. 7.°, la obligación de obedecer inmediatamente a cuanto se ordena en nombre de la ley? Si la ley me oprime, al resistir, ¿no incurro en responsabilidad? ¿Y cómo conciliar el carácter sagrado e inviolable de la propiedad con la igualdad? Si la propiedad es de derecho natural todos debemos participar de ella. Pero entonces, ¿por qué pretender que no se toque ni a un átomo de la tierra de un propietario?

Por otra parte, poner el origen de los gobiernos en

(1) Bentham, *Principes du Cod. civil.* Oeuvres, I, págs. 55 y siguientes; 66 y siguientes.

una asociación voluntaria, es un supuesto falso. La separación de poderes de que habla el art. 16 constituye también una idea falaz y confusa. Los poderes separados e independientes no podrían constituir un todo único: un Gobierno constituído de tal manera no podría actuar. Es necesario un poder supremo al cual todas las ramas de la administración estén subordinadas. Y siendo asi, no habrá separación de poderes, sino distinción de funciones, ya que un poder que se ejercita con arreglo a normas trazadas por otro superior no es un poder distinto, sino una rama de aquél (1).

Las críticas de Bentham, encaminadas a mostrar el carácter no originario sino derivado de todos los derechos, no excluyen, ni mucho menos, la legitimidad de una investigación ulterior de alguna fuente absolutamente original, en la que no participan las fuerzas mediatas de la sociedad y del Gobierno y que más bien constituye su fundamento. Y esta fuente, que brota del origen mismo de la naturaleza humana, es para Bentham el interés. No es el hombre provisto de derechos, sino el *homo oeconomicus* la célula de la sociedad moral y política. Traduzcamos en términos de economía las abstractas fórmulas jurídicas de las *Declaraciones* y veremos cómo se constituye sobre una base más sólida el edificio social.

El interés es una fuerza individual autónoma, que no necesita ningún auxilio extraño para desarrollarse: el mejor juez del interés propio es uno mismo, y a la vez el mejor observador y promotor. Pero la coexistencia de los hombres y de los intereses respectivos plantea espontáneamente el problema de una contemporización y de

---

(1) Beutham, *Traité des sophismes politique et des sophismes anarchiques*. Oeuvres, I, págs. 509 y siguientes.

un acuerdo. Tal problema lo resuelve la lógica misma del interés, la cual en el acto demuestra que los intereses de los individuos son armónicos entre sí, esto es, que cada uno, al atender a sus propios asuntos crea un elemento de utilidad común, que resulta así formada con la suma de las utilidades particulares.

Esta llamada armonía, natural y espontánea, entre las utilidades individuales, con su tendencia hacia un bien común, no cabe incluirla en el sistema social por obra de un Gobierno. Pero de hecho ocurre que no siempre el individuo desenvuelve con plena coherencia la lógica de su propio interés, viéndosele a veces perseguir una utilidad malentendida, contraria a la de los demás, e incluso, en último término, ruinosa para sus mismos intereses.

Es entonces cuando interviene la acción del Gobierno, que representa la lógica de la verdad contra la antilógica del error; que se inspira en la utilidad del mayor número frente a la utilidad mezquinamente egoísta y falaz. Así, pues, todas las instituciones sociales, jurídicas y políticas, todos los intereses recíprocos de los individuos y de las clases, se juzgan con arreglo a este criterio simplista y universal: ¿responden o no a la utilidad del mayor número? Si no responden, la ley debe eliminarlas en consideración al bienestar, no sólo de la colectividad, sino de los individuos.

Es éste un criterio no menos revolucionario que el del racionalismo abstracto, y que da vida a una democracia tiránica como la de los jacobinos. Además, tal criterio tiene la ventaja de ser plenamente inteligible y persuasivo para los hombres de negocios, esto es, para la clase industrial, que presto se dispondrá a forjar un arma contra el egoísmo de los propietarios de tierras. En

efecto, puede uno imaginarse cuál y cuánta escoria es capaz de remover la implacable mentalidad benthiana, con su radical sencillez lógica, no bien se pone en contacto con el tradicional mundo británico, tan querido de Burke. Existe una masa enorme de prejuicios que desacreditar; raras costumbres y leyes que refundir en una unidad nueva; privilegios que eliminar. Es preciso rehacer el organismo administrativo disperso en la periferia, renovar las seculares circunscripciones políticas, transformar la educación pública, la iglesia, la magistratura, el gobierno, el sistema colonial, etc., etc.

El mismo Bentham ha comenzado por dar algunas orientaciones sobre el trabajo que se debía realizar. Desde 1808 su interés por los problemas políticos—que en un principio le habían sido tan indiferentes—llega a ser preponderante. Se dedica a la preparación de planes de reforma, que más tarde, en 1820, quiere condensar en un *Código Constitucional* de tres volúmenes. Pero el primero no se publicó hasta 1827 cuando todavía vivía; el resto de la obra salió a luz mucho más tarde. El problema que el *Código* se propone resolver es el de que se coloque a cada miembro de la sociedad política en tales condiciones que su interés privado coincida con el interés general. Ello equivale a plantear la exigencia de una síntesis entre liberalismo y democracia, en forma tal, que el gobierno sea lo más reconcentrado posible y al mismo tiempo suponga el menor mal para el individuo.

No seguiremos en sus detalles semejantes sueños de reforma, que colocan en una esfera nebulosa de irrealidad a los llamados derechos concretos. Lo que históricamente importa es el principio que informa el radicalismo de Bentham y el que, gracias a la actuación de ingenios menos fantásticos y visionarios, se traduce muy

pronto en programas más realistas y en intentos de reforma. Ha sido curiosa la suerte de Bentham. Solitario, sin que nadie le escuchara y casi un extraño en su patria hasta los últimos años de su vida, logró al fin un reconocimiento y una aprobación que parecerían inexplicables si se tuvieran en cuenta tan sólo sus cualidades intelectuales. La verdad es que muy pocos de los llamados discípulos y admiradores suyos estaban familiarizados con sus obras farragosas. Lo que interesaba y respondía a una verdadera exigencia histórica era el contenido y no su monótona y fatigosa aplicación. Todos podían convertir en arma propia el principio de la utilidad y blandirla directamente sin recurrir al viejo maestro de esgrima.

El único y verdadero discípulo de Bentham, en el sentido estricto de la palabra, fué James Mill. Todos los demás, John Sturt Mill, Macaulay, Grote, Molesworth, Roebuck, Williers Hume, se limitan a tomar algunas de sus ideas. Los tres primeros escritores las refunden en su personalidad bastante más rica y compleja; los restantes actores en la política militante las utilizaban para fines particulares y limitados.

Pero si no se puede hablar de una escuela Benthiana, en el significado tradicional de la palabra, para caracterizar estas reuniones de hombres nuevos y muy pronto renovadores de la política inglesa, se puede en cambio hablar de un núcleo de partido político. Está en gérmen el partido radical.

En 1823, James Mill y sus amigos fundaban la *Westminster Review* para exponer y defender sus ideales políticos. Mill la iniciaba con un artículo, en el que analizaba la constitución inglesa desde el punto de vista radical, poniendo al desnudo su carácter aristocrático; des-

cubría en la representación política un simple amaño de la propiedad territorial, y hacía ver cómo los *whigs* y los *tories*, en su antagonismo aparente, estaban por igual interesados en mantener el *statu quo*. A través de su crítica se planteaba el problema de la reforma política sobre la base de una representación popular más veraz.

La importancia de un problema tal no debía tardar en manifestarse a la conciencia del país, que ya advertía obscuramente la incomodidad de una desigual distribución de las fuerzas políticas, que se agravava de día en día, a causa de la sensible disminución numérica de la clase agrícola y del simultáneo crecimiento de la población industrial. El ingreso de los primeros radicales en el viejo Parlamento hizo que el roce fuera más ardiente. La acción de los escritores políticos acentuaba los puntos neurálgicos de la diferencia. Grote no sólo se adhería a la idea de la reforma de las circunscripciones políticas, tomando por base el número de habitantes, sino que exigía la votación secreta, sin la cual el sufragio popular resultaría frustrado. Macaulay desmentiría la apariencia engañosa, que los disturbios obreros acreditaban, según la cual la lucha entablada tenía por protagonistas a los ricos y a los pobres y por móvil la eterna envidia servil. Los verdaderos adversarios eran para él la burguesía y la aristocracia terrateniente; y la primera, a su vez, formaba el grueso de un ejército a la cabeza del cual figuraba la flor de la aristocracia inglesa y a su retaguardia la flor de la clase trabajadora.

La agitación política se propagaba rápidamente de los escritores y de los oradores parlamentarios a las reuniones callejeras, en aquella forma de irradiación concéntrica y gradual que suele caracterizar la propaganda inglesa. Poco a poco fué conquistando también a los ele-

mentos más selectos de la clase dirigente, que en los últimos tiempos se habían enriquecido con nuevas reclutas de origen burgués, como Peel y Canning. No tardaron en manifestarse señales de una renovación política: en 1824 y en 1825 se suprimen las prohibiciones de las asociaciones de trabajadores; en 1829 el Parlamento vota la emancipación de los católicos; en 1832 se efectúa la gran reforma electoral. Esta reforma, concesión penosa de los mismos conservadores, es un compromiso entre el programa de los radicales y el régimen tradicional. Deja en pie el principio según el cual el voto es un privilegio de los condados, de los burgos, de las universidades y de la renta. Confirma la duración de siete años de la legislatura, el escrutinio público escrito, la mayoría relativa sin segundo escrutinio, el número de los diputados. Y suprime alguna de las desigualdades más pronunciadas, realizando una redistribución de los colegios para que los nuevos centros industriales tengan su representación y regulando de modo uniforme el censo electoral. La gran importancia de la reforma estriba en que hace posible el ingreso en el Parlamento de elementos nuevos capaces de ejercer una fuerte presión sobre las clases conservadoras y de realizar una gradual transformación del ambiente político. Representa, por consiguiente, no un punto de llegada, sino de partida en la evolución de la Gran Bretaña.

El radicalismo no se detiene naturalmente en la primera conquista. Su programa electoral, obra de Bentham, consigna como puntos fundamentales el sufragio universal y la renovación anual de la Cámara. Los discípulos de Bnetham, Carwright y Place son los que más tarde inician el movimiento cartista. Son también los radicales Grote, Molesworth, José Hume, Roebuck los que fundaron

en Londres, en 1826, la primera asociación contra el proteccionismo agrario. Un radical, Bowring, fué quien, fracasada la primera iniciativa, la intenta dos años después, en Manchester, con éxito diferente (1). De estricta inspiración radical es la sociedad para la colonización, fundada por Grote, Malesworth y Stuart Mill, con objeto de renovar el gobierno de las colonias; y el mismo origen tienen los primeros planes de instrucción pública y estatal.

El radicalismo es en realidad un fermento que invade toda la extructura nacional. Se trata de la Revolución Francesa, que actúa a distancia, disfrazada con la máscara de John Bull. Se realiza así la tarea que los primeros revolucionarios ingleses, Priestley, Paine, Price. Godwin se habían propuesto, esto es, transformar con la razón y con la justicia el mundo de la costumbre y de la tradición. Tarea que el órgano nacional había detenido temporalmente y que afecta a un fenómeno complejo y turbio que lleva en sí los gérmenes del liberalismo, de la democracia y del socialismo. El tema de la utilidad, del interés, tiene un carácter genuinamente individualista y liberal; implica la autonomía de las iniciativas, o sea capacidad de todo individuo para actuar por sí. Pero el tema parece superado por su concurrente: el de la utilidad del mayor número; tal tenía que ser el resultado final y de conjunto de las actividades individuales aisladas. Mas en la práctica, sólo artificialmente podrá imponerse, merced a la autoridad de un Estado que impersonalice las actividades y los intereses de la mayoría para oponerse al egoísmo de los particulares. He aquí la sustancia de una democracia autoritaria capaz

(1) Halevy, *Le radicalisme philosophique,* cit. págs. 383, 386.

de atender no sólo las reivindicaciones meramente políticas del cartismo, sino también las sociales de una clase trabajadora con conciencia de sus verdaderos intereses.

El universalismo radical no se detiene, como el de los revolucionarios franceses, en los confines de la patria. Los intereses, como los derechos individuales, no conocen nacionalidad, pues tienen por objeto la naturaleza humana. Rechazaría con horror, dice Bentham, la imputación de patriotismo si para ser amigo de mi país debiera ser enemigo del género humano. Afortunadamente el utilitarismo es armónico, y el ideal cosmopolita de los radicales puede explicarse sin que sea preciso renunciar a la patria, y puede también adquirir la entonación un poco vaga y mística que conviene en general a un pueblo que tiene derecho a llamarse cosmopolita sin salirse de sus límites y que en realidad ha poblado el mundo. El mismo tono se advertirá en los liberales, en los conservadores, en los laboristas y hasta en los imperialistas.

La política religiosa no desentona tampoco de la mentalidad revolucionaria. En la obra sobre la Iglesia de Inglaterra, Bentham traza un plan de reforma eclesiástica, de base democrática, según el cual los sacerdotes serían elegidos por la parroquia y pagados por el contribuyente y en el que los bienes de la Iglesia serían, por lo menos parcialmente, expropiados. En el fondo no se trata de un temperamento religioso. El fanatismo de San Pablo le exaspera; sólo el humanitarismo de Jesús encuentra en él simpatía. Su ideal es el de una religión civil, sin dogmas y sin ritos, una especie de reflejo sentimental del Evangelio de los intereses. La falta de religiosidad no es, por lo demás, un fenómeno aislado en

el ambiente inglés de entonces; a muchos radicales, con James Mill a la cabeza, les gustaba llamarse librepensadores. Tampoco era religioso el célebre reformador Roberto Owen. Y los románticos como Byron, Shelley, Keats, eran paganos.

Pero hay en la sociedad inglesa, política, económica y religiosa, una fuerza de resistencia insuperable contra los excesos del radicalismo, fuerza que apaga el espíritu revolucionario dejando actuar tan sólo aquellos impulsos que ejercen una acción lentamente renovadora. Nos proponemos estudiar a continuación la función de los diversos factores sociales que han hecho posible la continuidad de la vida histórica inglesa y que, de conformidad con el movimiento radical, han producido el equilibrio entre lo viejo y lo nuevo, la tradición y la revolución, equilibrio que caracteriza a la Inglaterra moderna. En la estructura interna del radicalismo se pueden reconocer las causas que en la conciencia misma de sus autores contuvieron el ímpetu, provocando una crisis fecunda. El principio del interés, que da a las doctrinas de Bentham una gran fuerza persuasiva, señala al mismo tiempo cuál es su límite. Su estrechez de espíritu y su aridez lógica impiden que se produzca aquella explosión de entusiasmo y de pasión que originan las revoluciones. Ante el peligro de una grave conmoción, los discípulos de Bentham han debido considerar el pro y el contra, abandonando por tal manera la partida antes de decidir en un sentido u otro; ya realmente la posición del calculador es por sí misma antirrevolucionaria. Añádase a esto la gran estirilidad espiritual del utilitarismo, que al rebajar toda actividad y valor al nivel del interés, agota el alma y la degrada. Pero al enfriar el entusiasmo en la lucha contra las fuerzas contrarias, lucha

que podrá dar una apariencia de vitalidad y de riqueza a los utilitarios, tales hombres resultan pequeños y mezquinos. Tal era al menos la impresión de John Stuart Mill al siguiente día de la victoria radical, contemplando al desnudo y sin la aureola que les había engrandecido a los vencedores de ayer.

Por otra parte, los mejores discípulos de Bentham sentían la necesidad apremiante de salir de la estrechez de la escuela y de respirar un aire más libre. John Stuart Mill, eludiendo la vigilancia paterna, trava amistad con los románticos, con Maurice, con Sterling y con Carlyle, más tarde. Grote y Macaulay encuentran en la historia que especialmente cultivan, el correctivo a la incomprensión histórica del maestro. Así ocurre que Macaulay no duda en criticar ásperamente la concepción política, harto esquemática y abstracta, de James Mill, y en sugerir un método político más respetuoso con el orden histórico de las vicisitudes humanas. Los economistas señalaban en los fenómenos económicos una complejidad mucho mayor de la que Bentham imaginara cuando trazaba el sencillo esquema de la coincidencia entre los intereses individuales y colectivos. Otros radicales encontraban la manera de amoldarse a una realidad más amplia y humana que la ofrecida en el evangelio del egoísmo. Por todas partes la mentalidad radical se recargaba con nuevos elementos, que si por una parte la enriquecían, por otra la rebajaban. Con el transcurso del tiempo y a medida que se aleja, con el avance del proceso de absorción gradual, toda posibilidad de acción súbita y violenta, el radicalismo originario va perdiendo su tinte jacobino y su aptitud para formar un partido independiente. Su función se agota al fecundar la nueva política inglesa.

2. LOS ECONOMISTAS.—Los economistas forman en su mayor parte una rama, en cierto modo aparte, del radicalismo inglés. Aun cuando se adhieran al grupo de discípulos de Bentham, no ocultan que éste no es su autor, sino Adam Smith. En la política de acción quizá desean confundirse con los radicales, con quienes comparten la intolerancia frente al régimen de vinculación oficial y de monopolio territorial; pero como hombres de ciencia, no encuentran apoyo alguno en los sencillos esquemas de la doctrina de Bentham. Su *homo oeconomicus* es también un razonador y un calculador; pero se le considera un instrumento de laboratorio que no desciende al palanque como un hombre de carne y hueso para dictar su ley a los demás hombres.

De semejante actitud mental resulta una manera muy diferente de definir los problemas de la vida social. Donde los radicales no ven más que intereses genéricos, sin nombre, clase ni contenido, conspirando juntos en una idílica armonía, los economistas ven intereses muy precisos y diferenciados que rozan violentamente unos con otros. Malthus, que por inspiración y temperamento es el que más se acerca a Adam Smith y el más alejado de la mentalidad radical, señala la primera de estas antítesis en su famoso *Ensayo sobre la población*. El siglo XIX había aceptado sin discutir la idea de la tradición feudal de que una población númerosa es una bendición del cielo; pero no faltaron voces ásperamente discordantes. Cuando las *enclosure acts* despoblaban la tierra inglesa, un agricultor, recordado ya por nosotros, había dicho: ¿de qué sirve que los hombres seamos muchos? Pero aquellos hombres que huían del campo no desaparecían: afluían a la ciudad, a la fábrica, y con su abundancia extraordinaria, con su miseria, con sus huel-

gas, con su paro frecuente, planteaban de nuevo y con mayor urgencia el problema: ¿para qué sirven tantos hombres?

Multhus se asusta ante el espectáculo que le ofrece el mundo industrial, cuya crisis es para él esencialmente una crisis de superpoblación, y formula una teoría sobre la base de la doctrina, muy discutible en su rigor matemático, de la doble progresión, doctrina según la cual el aumento de la producción de mercancías es más lento que el simultáneo aumento de la población. La advertencia que de sus trabajos brota, no obstante la vaga filantropía de las intenciones, tiene un sentido completamente conservador. De vuestra miseria, parece decir, en sustancia, a los trabajadores, vosotros sois los culpables: la imprevisión, la falta de todo freno moral, hacen que seais demasiados y os impongan a vosotros mismos una concurrencia feroz. Es equivocada la rebeldía contra los patronos, sobre cuyas espaldas recae también vuestra culpa. ¿Qué es, en efecto, el impuesto de pobres sino una contribución que los ricos abonan para atender a la imprevisión de los pobres y para procurar un nuevo incentivo al aumento de la población? (1).

La originalidad del pensamiento de Malthus está íntegramente en el *Ensayo*. El resto de su labor como eco-

(1) El razonamiento de Malthus no se desenvuelve con esta dureza, pero no es otro su significado íntimo. Para convencerse, pueden leerse las partes del *Ensayo* en que el autor discute la "justicia social" de Godwin (véase pág. 329 de la traducción francesa: París, 1845); y pueden leerse también aquellas en que se opone a todo ideal democrático (págs. 341 y siguientes), o en las que critica la promesa de "que el precio del trabajo debería ser suficiente para el mantenimiento de una familia entera, y que se debería suministrar trabajo a todos los que lo solicitaren" (pág. 372); finalmente, la acerba crítica de la *poor tax* (págs. 365 y siguientes).

nomista redúcese a unas breves consideraciones sobre el tránsito del sistema agrícola al industrial y del proteccionismo al liberalismo. Un exponente más auténtico en la nueva tendencia del pensamiento fué Ricardo, uno de los primeros miembros radicales de la Cámara de los Comunes y el primer economista que ha puesto decididamente la ciencia de Adam Smith en el camino del industrialismo. Pero tampoco Ricardo nos da una visión más optimista del mundo económico en que vive, que analiza con gran frialdad. Impresionado por el *Ensayo Sobre la Población* de Malthus, de él deduce una consecuencia inmediata que supera con mucho la importancia de la premisa: la doctrina de la renta. Para Smith y para Malthus la renta de la tierra era un presente de la naturaleza. El propietario, por consiguiente, gracias a este auxilio de la sabiduría, podía dormir con la conciencia tranquila de que no habia usurpado nada injustamente y que sólo a Dios debía su bienestar. Pero Ricardo destruye esta ingenua confianza. La renta, dice, no es un presente de la naturaleza. Surge del hecho de que la tierra no es igualmente fértil; además, la necesidad de cultivar las zonas menos ricas crea un privilegio en favor de los que poseen las tierras mejores. Pero ¿a qué se debe esta necesidad de cultivar las tierras más pobres? Al aumento de la población. En último término, pues, el pretendido regalo de la naturaleza se convierte en avaricia por parte de la misma. El bienestar del rico sólo se debe a la miseria de una población superabundante y hambrienta. Y es tanto mayor cuanto más densa es la población, hasta imponer la explotación de la última parcela arcillosa de un territorio. El conservador Malthus encuentra en este terreno su pareja en el radical Ricardo.

Fácilmente se comprende el arma poderosa que ha-

bia de representar esta doctrina en manos de los industriales cuando deciden combatir a los propietarios territoriales. Pero la teoría de la renta no se extendió a la industria. En ésta no puede emplearse el argumento cuando se trata de la injusticia del privilegio y del monopolio. Los propietarios aparecían como detentadores y usurpadores aislados de bienes que proceden de la sociedad y que a ella deben volver, con objeto de destinarlos a sostener a los mimbros más pobres. Es verdad que la burguesía industrial no extrae esta última consecuencia de la teoría de la renta y que solo se limita a acentuar su significado negativo y polémico. Pero la deducción de un programa positivo de expropiaciones tiene en la doctrina de Ricardo su fundamento verdadero y constituirá la base de reivindicaciones democráticas y proletarias. Todos los proyectos de socialización de la tierra, el de Henry George, el de Wallace y el actual de los mineros ingleses, se enlazan con ella.

Una nueva antítesis económica destruye también al postulado benthamista de la armonía entre la utilidad individual y la colectiva. En efecto, los intereses de los propietarios son opuestos a los de cualquier otra clase social. Su situación es tanto más ventajosa cuanto más escasos y más caros son los víveres. Pero profundizando en la propiedad y examinando la estructura interna del régimen industrial, surgen otros contrastes. Entre los dos elementos principales de la producción, los patronos y los trabajadores, los intereses son antitéticos: el aumento de los salarios tiende a disminuir los beneficios y viceversa. Pero, si la mejora de la clase trabajadora se halla en los votos genéricos de los "amigos de la humanidad", no es menos cierto el hecho de que en la evolución natural de la sociedad, los salarios tenderán a disminuir hasta

que los regule la ley de la oferta y la demanda. En efecto, el número de trabajadores continuará aumentando en una progresión más rápida que las posibilidades de trabajo (1). La suerte inevitable de los trabajadores parece, por consiguiente, la de ser sometidos y oprimidos ante la doble presión de los empresarios y de los propietarios de las tierras: los primeros rebajando sus salarios, y los otros reduciendo la capacidad adquisitiva al elevar el precio de los productos agrícolas. El resultado final es lo que más tarde se llamará la ley del bronce del salario, es decir, la tendencia de los jornales a descender al mínimo indispensable para que el trabajador pueda subsistir.

Ricardo, como Malthus, tuvo ante su vista un cuadro de desolación y de miseria que se vió impulsado a considerar como una ley de la naturaleza. Su mentalidad de burgués industrial no acierta a diferenciar la idea del bienestar social con la de beneficio patronal. Toda tentativa de los trabajadores para alterar la situación e inclinarla en su favor, le parece ruinosa, pues la determinación de los salarios debe dejarse a la franca y libre concurrencia del mercado, sin que jamás intervenga el Gobierno (2). Lo cual significa en el trabajador, libertad para dejarse explotar. A fin de contener la presión social, sólo se ofrecen medidas indirectas: mejorar la técnica, reducir la natalidad, de acuerdo con la sugestión de Malthus, y disminuir el precio de los productos agrícolas. He aquí cómo se ofrece a los industriales un nuevo argumento contra el proteccionismo de los propietarios territoriales y un motivo para procurarse en la lucha la alian-

---

(1) Ricardo, *Principes de l'économie politique* (Oeuvres, París, 1847); cap. V, págs. 72-73.

(2) Ibid., pág. 80.

za de sus trabajadores, de cuyos intereses parece como si se hicieran sus difusores.

Pero también en esto, como en la teoría de la renta, la lógica de la argumentación rebasa la finalidad particular de los que intenta ayudar. Los trabajadores rechazarán muy pronto la alianza, oponiendo Ricardo a Ricardo. La disminución de precios de los productos agrícolas les parecerá un beneficio ilusorio, ya que el libre juego del mercado de trabajo hará inevitablemente que bajen los salarios al límite del nuevo precio de las subsistencias. En cambio, aceptarán en todo su significado la ley de Ricardo, pero convirtiéndola de una condena fatal en un símbolo de redención. La ley del bronce del salario aparecerá a los ojos de un Marx y de un Lassalle, como un hecho irrefutable, pero no de la naturaleza, sino de la historia; como la consecuencia inevitable de la explotación capitalista. Intentarán dirigir la lucha de clases, producto de la oposición revelada por Ricardo entre patronos y obreros, hacia la expropiación de los capitalistas, a fin de librar al trabajador del libre juego de los salarios. Pero a medida que el epílogo final de esta lucha se vaya retrasando, saldrán a la luz consecuencias más inmediatas y parciales, con una significación igualmente opuesta a las tesis de ambos antagonistas. Por un lado, los trabajadores, con sus coaliciones, cimentadas en la común intolerancia contra la ley del salario, obtendrán mejoras efectivas como tales asalariados; por otro lado, los empresarios y los capitalistas, no verán disminuir sus beneficios con el aumento de los salarios, ya que el mayor rendimiento de una clase trabajadora mejor retribuida determinará nuevos progresos y desarrollos en la empresa. En último término, pues, la antítesis entre salario y beneficio y la lucha de clases entablada, si bien conservan toda su

importancia como necesarios impulsos para la evolución económica y social, estarán sometidas, en el ejercicio de sus funciones, a una superior ley de solidaridad; y la ley de bronce del salario, resulta a la vez confirmada y anulada: confirmada en cuanto expresión histórica de una fase incipiente de organización industrial y como medio poderoso para realizar la asociación de los trabajadores; anulada en cuanto fórmula que obedece a una invencible necesidad natural, compendio de las últimas consecuencias del industrialismo.

Pero, ¿cómo explicar el que una intuición tan dramática en las opuestas situaciones surgidas del seno de la sociedad económica, como es la de Ricardo, pueda conciliarse con el sencillo e ingennuo optimismo de los radicales? Porque no hay manera de ocultar que Ricardo se había adherido al programa de Bentham, y que era un representante autorizado del grupo radical del Parlamento.

Ahora bien, existe una posibilidad de acuerdo entre ambas tesis discordantes, que se logra gracias a aquel optimismo fundamental que, a pesar de los contrastes, caracteriza la fase ascendente de la evolución industrial inglesa. Ricardo tiene fe en el porvenir de la industria, que prevé mucho más rico que el de la agricultura; ésta tropieza en su progreso con el límite natural en la productividad que es decreciente y con el rendimiento menor al proporcional de la tierra. La relación establecida por los fisiócratas y aceptada, en cierto modo, por el mismo Adam Smith, entre las dos formas de producción, aparece precisamente invertida: no es la industria sino la tierra, la que es fértil, o al menos no responde adecuadamente al esfuerzo del hombre para no fecundarla. El abstracto enunciado de Ricardo no se puede considerar como fiel

expresión histórica de aquella alteración gradual en las relaciones entre la agricultura y la industria que se iba produciendo ante sus ojos.

La fe que tiene en la industria es esencialmente fe en la voluntad, en la iniciativa, en la libertad de los dirigentes, que alimenta por dentro a un organismo cada vez más complejo, lo purifica y lo mejora con la concurrencia, lo extiende fuera de los límites nacionales gracias a la división internacional del trabajo. Si se producen roces y resistencias en esta compleja labor, sirven de estímulo y excitante para intensificar los esfuerzos y para perseverar en la lucha, ya que las causas de malestar social se encuentran removidas. Las antítesis de Ricardo se incrustan, pues, en el optimismo radical, y el desarrollo espontáneo de las industrias deberá derribar las barreras artificiales interpuestas a lo largo del proceso egoísta de los propietarios territoriales, ya que la expansión del capitalismo tendrá que curar las heridas producidas por el mismo capitalismo a la clase trabajadora, en una fase más retrasada. ¿No es un dogma radical el dicho de que sólo la libertad cura los males que la libertad produce?

Esta tendencia al optimismo se hace más viva en los discípulos de Ricardo, en Mac Cullogh, en Senior, en Stuart Mill, en los que gracias a una percepción menos viva de las antítesis o a una más viva conciencia (resultado posible de los progresos sucesivos del industrialismo), el problema obrero no se plantea en los términos tan rígidos y angustiosos en que Ricardo lo había colocado. La idea de que el salario se reduce fatalmente a procurar un mínimo indispensable de vida, o aquella otra más moderada, pero equivalente en sustancia, de que existe un límite invariable en los salarios, por encima del cual

el empresario nada puede conceder, fueron poco a poco abandonadas por Senior y por Stuart Mill. En su lugar se ha abierto camino la idea de los altos salarios como condición para el desarrollo industrial, y la que señala en los beneficios una tendencia a disminuir como consecuencia de este desarrollo, pero en forma que no se perjudique al patrono, pues sus ganancias se reparten entre una mayor masa de productores.

Dentro de esta visión optimista se comprende incluso la doctrina maltusiana de la población. "El principio de la población de Malthus era, dice Mill, una bandera y lazo de unión entre nosotros, como lo era cualquier opinión de las especialmente propias de Bentham. Adoptamos con celo ardiente esta gran doctrina, originariamente lanzada como argumento contra la perfectibilidad indefinida de las cosas humanas, por indicar los únicos medios de realizar tal perfectibilidad, asegurando plena ocupación con altos salarios a toda la población obrera mediante una restricción voluntaria del aumento de su número" (1).

Pero el apoyo más importante que la economía clásica ofrece al optimismo radical, se encuentra en la forma misma, universal y científica, de sus proposiciones. En el fondo, como ya hemos indicado, las leyes de Malthus y de Ricardo, eran tan sólo observaciones sagaces de una realidad contingente y sujeta a continuas mutaciones, pero que al expresarlas en fórmulas generales y válidas para todos los tiempos y todos los lugares, adquirían un prestigio incomparable y podían ofrecer contenido adecuado para una ideología radical, que se produce también

---

(1) John Stuart Mill, *Autobiografía* (traducción española de Juan Uña). Madrid, Calpe, 1921; pág. 104.

fuera y por encima de la historia. El principio de libertad de la escuela clásica, sincera expresión de la evolución industrial de un país exportador como Inglaterra, se fundió con la idealogía liberal, llegando casi a ser sinónimo de liberalismo.

Hasta qué punto han influído sobre la vida política inglesa las fuerzas combinadas de los radicales y de los economistas, es un problema que examinaremos en cuanto hayamos completado esta reseña histórica con el estudio de la evolución religiosa.

3. El movimiento religioso.—Ofrece este movimiento notable complejidad, porque los elementos que lo integran son numerosos y discordantes. Hay en la Inglaterra religiosa anglicanos, disidentes y católicos; pero aparte estas confesiones, se desenvolvían un movimiento metodista y un movimiento evangélico, manifestándose además tendencias muy características de la evolución del no conformismo hacia el conformismo y del conformismo anglicano hacia el catolicismo.

Como Gladstone ha dicho, y como, por lo demás, es de sentido común, el *no conformismo* (el *Dissent*) constituye la espina dorsal del liberalismo inglés (1). Sabemos muy bien por qué (2): las sectas disidentes son comunidades libres, animadas de espíritu calvinista, cuyo éxito va ligado a la iniciativa individual, a la propaganda, a la concurrencia. Su organización es congregacionista, o sea de grupos particulares e independientes, cada uno de los cuales tiene sus creencias, sus ritos, su administración.

(1) *Non conformity is the backbone of liberalism* (Gladstone, *Gleanings of past years*, 1843-1876; Londres 1879; siete vols.), I, página 158.
(2) Véase Introducción, núm. 3.

La recluta de sus elementos se hace en la gran masa de la burguesía y en las primeras *élites* de trabajadores que se van formando. Su mayor fuerza se halla en los nuevos centros industriales. En ellos se realizan las primeras selecciones y aprendizajes para la formación de las capacidades administrativas, organizadoras y políticas. Pero el exagerado individualismo en la inspiración religiosa y en la interpretación de las sagradas escrituras, explica que en el siglo XVIII tales sectas se inclinaran fácilmente al deísmo ilustrado y propendieran a perder todo vínculo de carácter eclesiástico. Durante la Revolución Francesa se sienten atraídas por la corriente revolucionaria, corriendo el riesgo de ser atropelladas por la reacción conservadora y nacional.

Pero entonces comienza a producirse en ellas un vivo fermento renovador que poco a poco debía conducirles a su inspiración originaria. A fines de 1739 fué iniciado por Wesley y por Whitefield el movimiento metodista, que quería restaurar, por encima de las diferencias entre las sectas particulares, el espíritu del calvinismo, un tanto atenuado, sin embargo, al rechazar el dogma de la predestinación. La predicación wesleyana, al principio fué acogida con oposición y desfavorablemente por su rigorismo religioso y moral, que parecía indicar un retroceso hacia una mentalidad estrecha y anticuada. Pero la perseverancia de una multitud cada día más numerosa de propagandistas celosos, acabó por vencer poco a poco todas las prevenciones y por injertar el nuevo espíritu en el viejo tronco del *Dissent*. Por tal manera, recuperaba también aquella *precisión* dogmática y cohesión suficiente para contener todo desbordamiento y disgregación. Debe añadirse que el metodismo, desarrollándose sobre las diversas sectas, contrastaba con su particula-

rismo tan exclusivo, y sin conseguir fundirlas, las impulsaba hacia visiones ideales y fines comunes a todas ellas. Si se considera que el reclutamiento se realizaba en su mayor parte en la burguesía, se comprenderá que esta especie de conformismo religioso y moral de la predicación metodista resultará en cierto modo eficaz para cimentar, a la vez, las fuerzas de la nueva clase y para protegerla con la mística consagración cristiana contra las sugestiones revolucionarias en primer lugar, y en segundo, contra la mezquindaz y la dureza despiadada del utilitarismo.

Semejante mezcla de sentimentalismo y de egoísmo ha sido sin duda la causa de la sabrosa sátira del temperamento inglés. Un contemporáneo, el famoso diputado Cobbet, respondía a ese temperamento con sus flechazos más venenosos. Mas no puede desconocerse que late en todo esto una fuerza y una inconsciente astucia conservadora de primer orden, gracias a lo cual no sólo la presión social producida por el industrialismo ha sido frenada y contenida, sino que los nuevos dirigentes, merced al ejercicio de las prácticas humanitarias y religiosas, se han producido revelando una comprensión más elevada y científica de sus mismos intereses, los que en realidad se han sentido ayudados y no obstaculizados por un espíritu de fraternal ayuda hacia las demás clases sociales.

Frente a las sectas disidentes álzase la gran iglesia oficial de Inglaterra, dividida, si no en ramas, en tendencias. Es la *Broad Church* la tendencia semi-ascética que implica un criterio amplio en la interpretación de las sagradas escrituras del liberalismo indiferente, la que caracteriza a los que cultivan una teología mundana. Es la *High Church* la clase de los altos prelados, de los segun-

dones de la aristocracia feudal, que disfrutan rentas principescas, que no están en contacto con los fieles, pero que se hallan fuertemente ligados a las formas exteriores de la religión, en las que ven un medio indispensable de conservación social. Trátase de un *torismo* religioso, jerarquizado, tradicional, estrechamente adherido al Estado que lo alimenta y le confiere la autoridad que posee. Finalmente es la *Low Church,* o sea la baja iglesia en contacto con las clases humildes, esto es, con las masas oscuras que aún no han podido elevarse a las alturas de la aristocracia trabajadora y al nivel de la pequeña burguesía, y que no posee ni los medios ni la educación necesarias para formar parte del *Dissent.*

La iglesia baja hállase además bajo el influjo de una corriente renovadora análoga a la que anima a las sectas disidentes. Tras el metodismo se produce, en efecto, merced a la iniciativa de Wilberforce, el movimiento evangélico, que tiene muchos puntos de contaco con aquél y que se caracteriza principalmente por haber intentado actuar con preferencia en el interior mismo de iglesia establecida, a fin de impulsarla en el camino del protestantismo. Su acción, que no es posible separar claramente de la del metodismo, tiene idéntica eficacia moral y social; ayuda a propagar por las más bajas capas sociales las mismas exigencias de orden, de respeto a los poderes públicos, de asistencia mutua y de organización que el metodismo había introducido en el seno de la burguesía.

Este impulso del bajo clero acaba también por sacudir la indiferencia y la apatía del alto. El contraste entre la vida ejemplar y la actividad sinceramente evangélica de los pobres y jóvenes prelados, y la vida dispendiosa y placentera de los miembros de la *High Church,* se ad-

vierte con pena por la masa de los creyentes en el momento del resurgimiento del fervor cristiano. Cuando a fines de 1830, en Oxford, la plaza fuerte del rígido clericalismo conformista, comenzaron a producirse las primeras manifestaciones de la crisis religiosa, las miradas de los fieles se dirigían temerosas hacia la vieja y venerada Universidad.

El llamado movimiento de Oxford tuvo por jefe y guía a John Kebb, autor de un libro de versos *The Christian Year,* lleno de misticismo cristiano, que atiza el ardor religioso en los jóvenes estudiantes de la Universidad, entre los cuales sobresalieron, después de 1827, Newman, Pusey, Gladstone, Froude y más tarde Manning. En un principio el carácter del movimiento es incierto y ambiguo. Pudiera creerse que el renacimiento religioso sólo serviría para consolidar la separación de la iglesia anglicana del catolicismo. Hasta tal punto, que cuando en 1829 Peel, que se adhiere a la emancipación de los católicos, aspira a ser diputado por la Universidad, los jóvenes universitarios unieron sus fuerzas y lo derrotaron.

El significado más íntimo del movimiento revelóse, sin embargo, algo más tarde y por vía indirecta. Después de un afortunado viaje de Newman a Italia en 1833, se inicia la publicación, por los universitarios, de los *tracts,* especie de opúsculos anónimos, en los que defienden ante numerosos lectores sus puntos de vista sobre problemas especiales. Forma esta de propaganda que también utilizarán los partidos políticos.

¿Cuáles son las intenciones de los *tractarianos?* Evidenciar y confirmar el elemento diferencial más destacado de la religión anglicana en comparación con las sectas disidentes. El anglicanismo no es una secta, es una verdadera religión. Es el cristianismo mismo, a cuyas

fuentes se une merced a una tradición apostólica ininterrumpida. La diferencia no es meramente formal; entraña consecuencias de gran alcance. Si el anglicanismo es una Iglesia, esto es, la Iglesia, realiza entonces una función de mediadora entre los creyentes y Dios, función que las sectas no desempeñan ni pueden desempeñar. Los dones carismáticos, los ritos, el culto, las formas, la jerarquía, alcanzan por tal modo un valor fundamental que podríamos decir católico. Y Católica llamaban, en efecto, los universitarios a su Iglesia, contraponiéndola a la romana.

De esta premisa se deduce una importante consecuencia de orden político: si el anglicanismo trae su privilegio de los apóstoles, no sólo no necesita del apoyo estatal, sino que además debe intentar atenuar aquel tinte separatista y sectario que en su origen le imprimieron Enrique VIII e Isabel. Separación de la Iglesia y el Estado, *desestablishment*, e ahí el santo y seña de este nuevo radicalismo, de inspiración ultramontana y clerical y que tal vez en la práctica se enlace con el radicalismo liberal. En la conversión de Gladstone a la tesis del separatismo, se descubre el profundo influjo ejercido sobre su pensamiento por los amigos *tractarianos*.

Pero separación del Estado, catolicismo, ritualismo, formalismo, ¿no significaban un acercamiento a Roma? Los universitarios de Oxford querían a toda costa huir de esta inevitable consecuencia. Su paradójica crisis de conciencia consistía precisamente en que para resistir a los halagos del papismo querían devolver a la religión anglicana su íntima fuerza religiosa; mas para traducir en acto semejante propósito debían admitir los valores todos tradicionales sobre que se funda el catolicismo romano.

La lógica en los actos acaba por imponerse a la de las simples intenciones. La conversión al catolicismo romano, contenida hacía tiempo en el tormento de las conciencias—como lo atestigua la célebre apología de Newman—, se inicia, al fin, primero aislada y clamorosa, a causa de la notoriedad de los personajes—Newman y Manning—; más tarde con asombrosa frecuencia, que preocupa a la opinión pública y al Gobierno. El catolicismo inglés, admitido desde hacía pocos años al consorcio de la vida civil y dirigido con gran pericia por el cardenal Wiseman, recibe con los nuevos elementos un impulso poderoso. Manning, nombrado cardenal y sucesor de Wiseman, desarrolla en su nueva función el celo intransigente de un convertido y contribuye a cerrar mejor las filas de los católicos. Más tarde, en el Concilio de 1870, será uno de los más eficaces partidarios de la infalibilidad papal. Espíritu más místico y solitario, Newman recibe también la púrpura cardenalicia como reconocimiento de sus grandes condiciones de pensador. En la recóndita soledad monástica elabora los escritos que, difundidos años después, suscitaron el movimiento modernista.

La intransigencia misma de los católicos ingleses, que viven y actúan en un país con otras muchas confesiones, suscita indirectamente la idea y el anhelo de la libertad religiosa. Esclavos tratándose de Roma reclamaban plena libertad frente al Estado y la obolición de los privilegios de la iglesia anglicana, especialmente en la odiosa ramificación irlandesa, cuyo sostenimiento pesaba sobre la gran masa de los aldeanos católicos.

En el campo anglicano, la penosa experiencia de las crisis internas espirituales que condujeron a la apostasía a un Froude, un Newman y un Manning, suscita un sen-

timiento más vivo de respeto hacia las convicciones adversarias y, consiguientemente, una noción más elevada de la libertad religiosa que, en su verdadero significado, implicaba un camino distinto para alcanzar una meta común. Semejante convencimiento se manifiesta en alto grado en Gladstone, que separándose, bien a pesar suyo, de sus viejos amigos para seguir fiel al anglicanismo, revela en las fases ulteriores de su política un espíritu más amplio y humanamente liberal.

Entre los no convertidos figura uno de los iniciadores del movimiento de Oxford, Pusey, que Pío IX comparaba burlonamente con una campana que toca para invitar a los fieles a entrar en la iglesia, pero quedando ella fuera (1). A pesar de mantenerse en tan extraña posición y de haber sido objeto de condenaciones eclesiásticas y de la hostilidad de los creyentes, Pusey, con un pequeño grupo de amigos, continúa ejerciendo una importante función de llamamiento y de unión. La exigencia católica no era, en efecto, cosa esporádica y aislada, sino que respondía a una necesidad interior de la iglesia anglicana; y es ello tan cierto que, pasada la crisis de la apostasía, se la ve reafirmarse en la *High Church* e inspirar, hasta en nuestros días, las conferencias semanales de Lambeth de los obispos británicos, en las cuales se manifiesta constantemente una tímida, pero constante tendencia a acercarse a Roma con la reunión de las dos grandes ramas de la única Iglesia católica.

En el fondo manifiéstase aquí la misma exigencia universalista que inspiraba al metodismo en sus esfuerzos por evitar el fraccionamiento particularista de las sectas

---

(1) Thureau Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 1899, segunda edición, tres vols.; III, pág. 66.

disidentes. Fuera de la actividad estrictamente religiosa, se produce el mismo universalismo de los radicales, de los economistas, de los liberales, con más la necesidad de huir del aislamiento que constituía el orgullo de las pasadas generaciones, y por tal manera entrar en la circulación de la vida europea. La característica quizá más saliente de la Inglaterra del siglo XIX estriba en la tendencia a europeizarse, que coincide con una tendencia semejante en los pueblos continentales, enderezada a estudiar e imitar a Inglaterra, produciéndose así una compensación mutua, una adaptación recíproca y una mayor afinidad de problemas, de formas mentales, de sentimientos y de instituciones.

Si consideramos ahora en su conjunto la distribución y la marcha de las creencias religiosas, nos encontramos ante una aparente discordancia, con una ordenada jerarquía en las formas, muy en relación con la manera misma como están ordenadas las clases sociales. La masa popular es fiel a la iglesia anglicana evangelizada; las *élites* de trabajadores y la pequeña y media burguesía nutren las sectas disidentes; la aristocracia tiene su símbolo religioso en la *High Church.* Tal jerarquía no es estática y de casta, sino movible y abierta en sus formaciones que continuamente se renuevan. Los individuos que con su esfuerzo salen de la masa gracias a su capacidad, abandonan el anglicanismo de la baja iglesia para adherirse a las sectas disidentes de la burguesía; por su parte, los miembros de la alta burguesía que aspiran a la nobleza se adhieren rápidos al anglicanismo. En una sociedad industrial fuertemente progresiva, tal ciclo se realiza por entero en el transcurso de dos o tres generaciones.

La religión, por tal manera, alcanza el valor de un

medio eficaz para acelerar la circulación de las fuerzas sociales y soldar los vínculos entre las clases. Su distribución jerárquica y la peculiaridad de sus formaciones parciales constituyen un elemento de conservación a la vez que de progreso, de estabilidad y de movimiento, secundando así de una manera admirable el desenvolvimiento gradual de la vida inglesa.

4. La Escuela de Manchester.—La reforma política de 1832 es el punto de partida de una serie de reivindicaciones económicas que a su vez raccionan sobre el organismo político, llevando a la nueva clase industrial al gobierno.

Ya se ha visto de qué modo ésta última, mediante las enseñanzas de los economistas y la propaganda de los radicales, fué preparándose para la lucha contra los propietarios rurales.

El primer documento histórico en que se refleja la mentalidad de esta clase es de 1820. Trátase de *The Petition of Merchants,* presentada a la Cámara de los Comunes y redactada en forma de un catecismo económico. Es una lección de economía política popular que los comerciantes ingleses dirigen al Parlamento a fin de que le sirva de norma para su labor legislativa. Explica allí cómo el comercio exterior es el que promueve la riqueza del país; cómo la libertad de toda clase de vínculos puede por sí sola procurar una extensión más lógica al comercio y mejor dirección al capital y a la industria del país; cómo la norma de comprar en el mercado más económico y vender en el más caro, a que se acomodan los comerciantes en sus negocios particulares, es aplicable por completo al comercio de la nación entera. Demuéstrase, además, cómo los argumentos dominantes en

favor del sistema protector pueden atribuirse a la errónea suposición de que toda importación de productos extranjeros ocasiona una disminución y un desánimo en la producción propia. En cambio, pocas de estas restricciones son favorables para la clase en pro de la cual se establecieron originariamente, y ninguna compensa el perjuicio producido a las otras clases. En último término, la orientación más liberal demostrará con los hechos que es la más política. Los comerciantes libre-cambistas, en su insurrección contra el proteccionismo agrícola, declaraban que no se oponían al mantenimiento de un impuesto aduanero fijo de importación en beneficio del Tesoro, pues no querían disminuir los ingresos de la Corona, sino tan sólo los derechos de aduanas de carácter proteccionista y prohibitivo en beneficio de los *landlords*.

Pero la gran mayoría conservadora se mantuvo sorda a la lección; fueron necesarios otros argumentos muy diferentes para persuadirla. Desde 1820 al 1836 la propaganda de tipo liberal se limita a manifestaciones aisladas, que tienen algún eco tan sólo en el Parlamento a consecuencia del ingreso en el mismo de los primeros radicales. En 1836 se forma la primera asociación contra el proteccionismo en Londres, con escasa fortuna. Al año siguiente resurge el movimiento en Liverpool, pero con la misma suerte. En 1838, la reducida cosecha y el alto precio del grano suscitan un vivo fermento popular, especialmente en los centros industriales de población más densa. Durante el otoño, unos pocos industriales se reunen en la Cámara de Comercio de Manchester decidiendo crear una tercera asociación, que en la primavera de 1839 se organiza con el título de *Anti-Corn-Law-League*.

La iniciativa alcanza entonces un éxito distinto, de-

bido a que su protector y animador es un hombre de gran temple: Ricardo Cobden. Trátase de un industrial que revelaba ya cualidades poco comunes de escritor y polemista político en una monografía publicada algunos años antes (en 1835) y titulada: *England, Ireland, America.* La separación entre la nueva y la vieja mentalidad inglesa es entonces honda e imposible de colmar. La política de combate, basada en falsos prestigios y en el orgullo nacional, quiere Cobden sustituirla con una política esencialmente pacífica y de intereses. Sostiénese por los adversarios que es preciso armarse y combatir a fin de defender el propio comercio, pero ocurre que las exigencias de éste son incompatibles con los medios violentos y coercitivos; implican una solidaridad internacional gracias a la cual el bienetsar de un pueblo es condición para el bienestar de otro. Las estadísticas demostraban claramente que ni el bloqueo napoleónico logró impedir el comercio inglés. ¿Dónde está entonces la sabiduría de los partidarios de la guerra en defensa de un comercio que vence tan perfectamente por sí sólo los esfuerzos de todos sus atacantes?

El proteccionismo, a su vez, sólo es una especie de guerra igualmente nociva. Inglaterra ha creído beneficiar sus intereses y los de sus colonos canadienses, concediendo el monopolio a los exportadores de maderas del Canadá en su propio mercado. Mas ello sólo ha logrado producir un daño: a los colonos, favoreciendo el empleo de capitales en la industria de una madera mala, capitales que hubieran podido invertirlos con mayor provecho en la agricultura; y a los ingleses mismos obligándoles a utilizar una madera peor y más cara que la que hubieran podido conseguir en el mercado libre.

¡Inglaterra se jacta de ser un país liberal! La men-

talidad guerrera y proteccionista no es la que sin duda puede hacer a los habitantes de un Estado más apto para disfrutar de las libertades constitucionales. Cuando reina el terror, cuando los ánimos se hallan lejos de toda esperanza y fuertemente preocupados, no puede existir aquel avance del pensamiento y de la educación que hace que los hombres amen la libertad. ¡Para la misma causa de la emancipación europea, el ejemplo de una Inglaterra verdaderamente liberal es más eficaz que cualquier intervención realizada en pro de la libertad! (1).

Cobden ha infundido a la Liga de Manchester todo su fervor de partidario convencido de la bondad del sistema industrial. Sumáronse muy pronto otros numerosos defensores del liberalismo, entre los cuales se destaca J. Bright, con su característica mentalidad de radical y no conformista. La Liga acuerda provocar una viva agitación en todo el país en favor del libre cambio, por medio de opúsculos (*tracts*) y de conferencias que hablen a todas las clases sociales el lenguaje apropiado a cada una de ellas y les explique la razón de la lucha contra el proteccionismo de la tierra. Poco a poco se fué dividiendo todo el territorio en zonas encomendadas a misioneros económicos aislados (2); los dirigentes de la Liga circulan continuamente de una a otra zona realizando así una labor de unión y pronunciando discursos de interés más general. La propaganda metodista y evangélica había dado ya el ejemplo de una organización semejante y preparado el terreno para dirigirla.

---

(1) Cobden, *England, Ireland, América* (en F. W. Hirst, *Free Trade and other fundamental doctrines of the Manchester School*, Londres, 1903, págs. 3 y siguientes).

(2) John Morley, *The life of R. Cobden*, Londres, 1882, página 19.

Pero el éxito de los nuevos misioneros resulta diferente, según el público con quien se relacionen. La clase industrial se convierte fácilmente, pues sólo se trata de despertar la conciencia en relación con sus intereses elementales. La pequeña burguesía acoge también favorablemente el programa de la Liga, que atiende las exigencias generales de los consumidores. Para esta clase resultan especialmente útiles los argumentos contra el monopolio injusto; sobre la necesidad de reorganizar las fuerzas agrícolas e industriales, en forma que el menor coste de los productos haga posible una mayor y más económica producción manufacturera, con doble ventaja para el consumo; y en relación con el derecho natural de los individuos a que los puertos creados por la Providencia no se cierren a su libre utilización por los seres humanos.

Es más difícil la propaganda entre los arrendatarios y los obreros. A los primeros se les querría demostrar que el proteccionismo agrícola sólo beneficia a los propietarios con perjuicio para los auténticos cultivadores. Pero los arrendatarios comprenden instintivamente que su interés está en vender caros los productos y que, por tanto, su condición se solidariza con la de los propietarios. En cuanto a los obreros, la Liga alude a sus intereses como consumidores, les muestra la lisonjera perspectiva de un gran desarrollo industrial, que el liberalismo hará posible y del cual resultarán ellos los primeros beneficiados; excita su espíritu de independencia y de orgullo. El monopolio de los dueños de la tierra sustrae a la comunidad una parte del fruto de su propio trabajo; crea, con sus precios elevados el paro, e intenta después hacer tolerable la miseria, que es obra suya y por su culpa, con la lamentable y servil caridad oficial. Nosotros, en cam-

bio, dice Cobden a los obreros, no solicitamos caridad, sino justicia. "Yo no comparto—dice el mismo Cobden en un pasaje lleno de vigor—aquel bastardo humanitarismo que induce a una especie de irracional filantropía a costa de la gran masa de la comunidad. La que yo ofrezco es una caridad varonil que impulsa a inculcar en la mente de las clases trabajadoras el amor a la independencia, el privilegio del respeto hacia sí mismo, el desdén a hallarse bajo un patrono, el deseo de enriquecerse y la ambición de elevarse. Bien sé que es mucho más fácil agradar al pueblo halagándolo con falsos milagros de beneficios, fáciles de obtener del Parlamento, que empujándolo hacia un movimiento de elevación. Pero así como no quiero ser el sicofante del grande, no puedo llegar a ser el parásito del pueblo" (1).

Pero es tan fuerte el prejuicio de clase, aun en los espíritus más independientes, que el mismo Cobden, que reclama la autonomía de los trabajadores, se opondrá a la reducción del número de horas de trabajo en la fábrica, y aunque tal hostilidad es explicable, dada su repugnancia hacia la intervención parlamentaria en el contrato de trabajo, la profunda antipatía y hasta el desprecio de Cobden hacia las asociaciones obreras, resulta completamente incompatible con la prometida autonomía. Estima que los *Trade Unions* se basan en un principio de brutal tiranía y de monopolio. Un mezquino espíritu patronal, rechazado hasta por el más fiel de sus partidarios, por Morley (2).

Así se explica que gracias a tan numerosas reticencias, la propaganda de la Liga entre los trabajadores haya

(1) Hirst, *Free Trade*, cit., pág. XII

(2) Morley, *ob. cit.*, pág. 41.

estado a punto de fracasar por completo. Bajo la investidura del misionero veía el obrero al patrono, contra el cual sentía gran rencor y del cual teme todo género de peligros y muy especialmente aquél que la contrapropaganda hábil de los conservadores pusiera de relieve, a saber, que la abolición del proteccionismo agrícola sólo serviría para reducir los salarios.

Argumento falaz, puesto que la disminución del salario nominal no implicaría la del salario real. En todo caso, aun cuando el proletario no recogiera nada del cambio, siempre podría lograr ciertas ventajas del progreso industrial que indudablemente seguiría a la reducción de los costes de producción. Pero durante este período impera, juntamente con el rencor, la desorientación. Se opone a la Liga y en cambio pone todas sus esperanzas en el movimiento radical del Cartismo, confiando ingenuamente en que el sufragio universal, el Parlamento anual y otras reivindicaciones semejantes, meramente políticas, contenidas en la *Carta del pueblo,* responderían a sus exigencias positivas.

La antítesis entre ambos movimientos contemporáneos entraña gran significación, en cuanto indica el punto en que se bifurca la acción política de las dos clases; además, es una antítesis paradógica, si se considera que, mientras la burguesía liberal lucha en el terreno económico, la democracia social reclama derechos políticos: todo lo contrario de lo que muy pronto será objeto de las respectivas reivindicaciones. Por eso, el Cartismo, más que un movimiento de claras y conscientes directivas, se ofrece como un turbio y caótico fermento; su gran fracaso, ayudará no poco a poner en claro las oscuras mentes de sus partidarios.

Con la separación de los trabajadores y de las clases

rurales, la Liga de Manchester adquiere una fisonomía netamente burguesa. La antigua división tradicional entre *Whigs y Tories*, cambió merced a a una nueva diferencia basada en sus respectivos intereses de clase. En efecto, entre los *Whigs* como entre los *Tories*, había grandes propietarios terratenientes; y, esto aparte, se adhirieron a los unos como a los otros por costumbre más que por una clara percepción de sus intereses, no pocos individuos a quienes la Liga ofrecía ahora ocasión para volver a considerar su posición. Fuera o más allá de la lucha política tradicional, la Liga podía reclutar—para una finalidad que en un principio podía estimarse contingente y temporal—sus partidarios en los *Whigs* y los *Tories*. Poco a poco, se resquebraja así la antigua mayoría conservadora y van agrupándose las diversas fuerzas en forma diferente.

Muchos *Tories*, procedentes de la clase industrial, como Peel, o de la burguesía culta, como Gladstone, se convierten al programa de la Liga, y con su concurso preparan la formación de aquella mayoría parlamentaria que en 1846—después de siete años de asiduo trabajo y de vicisitudes diversas — vota la abolición de los derechos aduaneros sobre el trigo y lanza la política inglesa hacia el liberalismo.

Conseguido su fin, la Liga de Manchester se disuelve. Mas, entonces, comienza a vivir una vida nueva, no como asociación especial para un fin determinado, sino como una nueva manera de sentir y ver la política que, constituida para solucionar un problema especial, es ahora capaz de ampliar su acción e imprimir sus características bien definidas a otros problemas de la vida política. Se convierte la Liga en la Escuela de Manchester, de donde saldrá o se formará el nuevo partido liberal.

Renovación tal no se produce claramente hasta el siguiente día de la victoria. Roberto Peel y sus partidarios que, separándose de las filas del viejo conservadorismo, habían votado la ley, parecían condenados, merced a la animosidad de los propietarios desposeídos, a vivir en una especie de limbo político. Pero la muerte prematura de Peel aumenta la inquietud del naciente partido. *Whigs* y *Tories:* he ahí el tradicional sistema parlamentario que no admite una tercera formación independiente e irreductible. Mas, andando el tiempo, la mentalidad más viva y activa de los liberales atrae al anticuado liberalismo de los *Whigs*, renaciendo con nuevo contenido la fuerza tradicional de los dos partidos. Esto, no obstante, persiste entre *Whigs* y manchesterianos una fundamental diferencia, caracterizada con gran claridad por Gladstone: *Whig* se nace, y liberal se hace. Este hacerse es tan rápido y continuo que el viejo privilegio del nacimiento resulta absorbido y disuelto en un organismo siempre creciente.

Desde 1846, como antes desde 1832, percíbese que en la política inglesa domina un nuevo espíritu. A la abolición de los derechos sobre el trigo siguen otras numerosas reformas económicas que completaron la actuación del liberalismo. Pero, las otras ramas de la actividad política experimentaron gradualmente también transformaciones profundas. En las relaciones internacionales, hasta que actúa lord Palmerston, impera siempre la mentalidad *Whig*, con su liberalismo litigioso y puntilloso; pero a su vez la intervención de los manchesterianos se hace también más intensa. Los nuevos liberales extraen de sus convicciones la idea de una solidaridad entre los pueblos que supera las rivalidades y los orgullos nacionales, y que exige una política pacífica, capaz de favorecer los cam-

bios y la división internacional del trabajo. Desafiando el entusiasmo de la opinión pública, se opondrán a la guerra de Crimea, y su oposición, aunque ineficaz por el momento, servirá para suscitar dudas bien fundadas respecto de si la tradicional turcofobia no entraña un grave error y un peligro para la política inglesa. Tiene más positiva importancia el apoyo moral de los liberales a las reivindicaciones de los nacionalismos europeos y especialmente de Italia. La indicación o síntoma de madurez política del liberalismo en relación con los problemas internacionales, se producirá con la actitud de Inglaterra en la guerra civil de los Estados Unidos de América. Las apariencias de la lucha resultaban entonces decisivas: el sur reclamaba su independencia del norte, y los liberales debían mostrarse obligados a apoyarlo. A esta solidaridad de ideales había que añadir la de intereses: en el sur estaban las grandes plantaciones de algodón que alimentaban las filaturas inglesas.

En un primer momento los liberales cedieron ante las apariencias: Cobden se manifestó indeciso; Gladstone, más imprudente—por su condición de Ministro—se declaró en favor de los Estados del sur, estando a punto de provocar con su actitud la ruptura de hostilidades entre Inglaterra y América (1). Pero Brigt abre los ojos a sus amigos: la libertad que el sur reclama es la de sostener la esclavitud, que el norte quiere abolir; defiende, pues, una falsa libertad, con la que el liberalismo inglés no debe tener ningún contacto. Por otra parte, el temor por la suerte de las plantaciones del algodón es infundado. Quien esté persuadido del valor de la libertad debe ha-

(1) J. Morley, *The life of Gladstone*, 2 vols., Londres, 1905-1907, I, págs. 972 y siguientes.

llarse seguro de que la sustitución del trabajo libre por el esclavo en las plantaciones provocará un aumento, no una disminución de los productos. Y así ocurrió, que las dos manifestaciones liberales en favor del sur secesionista se convirtieron en argumentos francamente liberales en pro del norte unionista. La tesis de Bright acaba por prevalecer, y la suerte de la guerra la confirma clamorosamente.

El pacifismo liberal, en vez de la guerra, exige el arreglo pacífico de los intereses en lucha mediante el arbitraje. La primera vez que tal medio se emplea con éxito, es en la controversia con América a causa del hundimiento del "Alabama"; se saluda como una gran victoria, a pesar de que la indemnización que había que pagar era bastante crecida. Pero, para conjurar el peligro de la guerra, valen más especialmente los remedios preventivos, obra de una rígida y prudente política financiera. Si quieres Ministros pacíficos—decía Ricardo—disminuye su presupuesto. Para llevar a efecto esta medida radical, se combina con el amor a la paz, la ingénita tendencia liberal antiestatal, que quiere reducir al mínimo la influencia gubernativa y burocrática, confiando en la espontaneidad de la iniciativa y de las organizaciones privadas. En relación con el aspecto más técnico de la política financiera, el liberalismo se revela en el gusto por la simplificación tributaria y en su preferencia por los impuestos directos, que, frente a los indirectos, ofrece las ventajas de una exacción más fácil, de una mayor justicia distributiva y de una acción educativa respecto de los contribuyentes y de los Gobiernos, puesto que si gracias a ellos resulta evidente el sacrificio que el ciudadano hace a favor de la comunidad, también resulta evidente si responde, y en qué medida, el rendimiento de los servicios

públicos a la importancia de aquella contribución. Por haber tenido todo esto en cuenta, han logrado gran fama en la historia financiera los presupuestos de Gladstone.

La política colonial se renueva también profundamente con el liberalismo. En el antiguo régimen, las colonias se consideraban como campo de explotación económica y dominio político de los dirigentes británicos. En gran parte, eran los segundones de la aristocracia, con sus posiciones preponderantes en la Armada y en el Gobierno de las Colonias, y los comerciantes con sus monopolios en el tráfico, los que servían para relacionar estas ramas lejanas con el sistema aristocrático de la madre patria. Pero semejante régimen colonial había recibido en el siglo XVIII un golpe gravísimo con la secesión de las colonias americanas; y además lo recibía más asiduamente, aunque no tan grave, con los perjuicios económicos del proteccionismo. El pensamiento liberal de este período provoca gran desconcierto respecto de la suerte de las colonias y del imperio, estimándose contrario a su íntimo sentimiento de libertad el propósito de tener sometidos a los pueblos de origen inglés, que tienen el derecho y el deber de gobernarse por sí mismos; y contrario, además, a los propios intereses el vínculo económico que desvía la actividad y los productos, del camino que les traza la naturaleza. De semejante desconcierto surge un programa que a primera vista parece completamente negativo y pesimista: dejar a las colonias que se organicen y se administren por sí mismas y que sean dueñas totalmente de su propio destino. La secesión es inevitable, ya que está en el orden natural de las cosas que los hijos se separen, cuando son adultos, de sus progenitores. Lo único que, por lo menos, se puede esperar es que, por tal manera, la separación sea pacífica y amistosa, y que la permanencia

de relaciones puramente privadas de amistad y de negocios, haga posible que se salven, del conjunto de los abundantes tesoros de las colonias, aquellos que están en pugna con el orden natural de las cosas.

Este criterio liberal ha producido resultados que sus mismos autores no podían fácilmente sospechar ni esperar. La libertad concedida a las colonias para facilitar la separación, revelóse en la práctica como el mejor vínculo para cimentar su unión con la madre patria. Así se ha creado la unión espiritual del *Commonwealth* británico, que la imposición, el dominio, los roces, hacían imposible. Sólo la libertad ha podido provocar en todos los ciudadanos del imperio la conciencia de la unidad de raza, de lengua, de tradición, y a la dispersa comunidad un sentimiento de orgullo por estar regidos por las mismas leyes y formar una familia de naciones, iguales en derechos y en deberes.

Por lo que hace a la política eclesiástica, en el liberalismo manchesteriano se observan señales de un sentimiento religioso más vivo, comparado con el radicalismo de Bentham y de James Mill. Cobden consideraba una gran suerte poseer, con una actitud estrictamente lógica, esa simpatía religiosa que le permitía cooperar con hombres de creencias diversas (1). Bright era temperamento completamente puritano, y Gladstone casi un teólogo. En la personalidad de este último, que en el proceso de su evolución experimentó las fases todas del progreso liberal, se ha podido advertir la lenta separación conservadora. Gladstone defiende en 1832 la doctrina, estrictamente conforme con la ortodoxia anglicana, de la unidad del Estado y de la Iglesia, de la "conciencia del Estado" y

(1) Morley, *obra cit.*, pág. 26.

de la conservación del *establishment* irlandés. Pero no mucho más tarde alejábase de ella, primero, mostrándose favorable a la emancipación de los católicos y de los hebreos; y segundo, imaginando el plan de la separación, del *desestablishment*. Para una naturaleza íntimamente religiosa como la suya, separación no quiere decir ateísmo del Estado, del propio modo que libertad no significa indiferencia, escepticismo, sino más bien el reconocimiento de que el valor de la religión radica en la autonomía de la conciencia y que se corrompe con la imposición estatal y con la obligación del conformismo hipócrita. "Fuera con la doctrina servil—escribe—, según la cual la religión sólo puede vivir con la ayuda de los Parlamentos. Cuando el Estado ha dejado de tener definido y especial carácter reque uno nada tenga que hacer por su país, es lo suficiente tener una plena libertad religiosa. Tal plenitud eleva a su completo vigor la interna energía de cualquier comunión. La peor de las calamidades civiles es aquella que comprime, aparentando consolidarla, a la religión cristiana (1)."

En cambio, la política liberal manifiéstase inferior en todos los campos en que no es posible contar tan sólo con la iniciativa individual, si no que, además, exige el concurso o ayuda del Estado. La invencible prevención contra el Estado y contra los peligros de la burocracia, inducen a desconocer la utilidad de la intervención, aún cuando ésta claramente se manifieste. Por eso, el libera-

---

(1) Morley, *Gladstone*, cit., I, 384. Véase también: Gladstone, *Gleanings*, vol. VII, págs. 145 y siguientes, donde aparecen algunas atenuaciones a la separación, tal como las había formulado Macaulay.

lismo clásico no desenvuelve una política de instrucción pública. Sólo más tarde, con el desarrollo de la democracia y del nuevo *torismo*, un ministro liberal, Forster, se verá impulsado a trazar un plan. Son más graves las deficiencias de la política social. El respeto a la libertad de contratación, que llegó a constituir una cómoda mampara para cubrir los ruines intereses patronales, obliga a los liberales a reaccionar contra la legislación de fábricas y contra toda clase de protección estatal del trabajo. Pero la creciente presión obrera provoca una profunda crisis en la generación liberal posterior a la de los fundadores del manchesterismo.

El individualismo es la fuerza y a la vez el límite del pensar liberal. Sus convicciones religiosas, su educación económica, su origen radical, acaban por inspirarle fe en la espontaneidad humana y en la actividad de carácter privado de los particulares. Se ve en la libertad el medio adecuado para activar las facultades todas de los individuos y al propio tiempo para inspirarles un sentido de responsabilidad y de autocrítica. Además, se ve en esa libertad el fin inmanente de la vida social y política, que consiste en la afirmación de una fuerte y consciente personalidad, animada por el mutuo respeto y capaz de regular por sí misma las relaciones recíprocas. La libertad es medio y fin, camino y término. Sólo ella hace a los hombres capaces para la libertad. Con expresión tan viva, formulaba Gladstone la idea del círculo completo y autónomo de la experiencia liberal.

De las premisas indicadas derívase necesariamente una sorda hostilidad contra toda influencia supérflua del Estado que evite al individuo el esfuerzo y la lucha para consolidarse, procurándole un auxilio legislativo que le debilite su carácter y corrompiéndole merced a la cos-

tumbre servil de esperar y utilizar la ayuda de quien está arriba. Pero, ¿será cierto que la ingerencia estatal revista siempre tal carácter y que ejerza siempre este influjo pernicioso? ¿No hay, en efecto, casos en los que el Estado implica una individualidad más potente, capaz de realizar un esfuerzo para el cual la actividad meramente privada resulta insuficiente? ¿O no habrá manera de ayudar a la individualidad que nace, y que, abandonada a sus propias fuerzas, resultaría oprimida en la lucha contra las otras individualidades, más desenvueltas e invasoras? O bien, ¿no cabría la acción de una justicia superior que iguale las condiciones en que la lucha se efectúe, a fin de hacerla más igual y más humana? El liberalismo clásico, aún cuando presiente estas exigencias, resulta superado por el exuberante vigor de su individualismo, que sofoca los remordimientos de conciencia ante las muchas miserias y abnegaciones que la poderosa expansión de las fuerzas individuales de una nueva clase siembra en su camino. Aún impera en él fuertemente el egoísmo patronal, con la mezquindaz del utilitarismo de Bentham y su escuela.

Pero no puede menos de advertirse un gran progreso con relación al pensamiento radical de 1820. La ingenua confianza revolucionaria se ha sobrepasado y con ella se ha desvanecido el sueño de hacer tabla rasa con la historia y reconstruir el mundo político según los esquemas de Bentham. El liberalismo se ha infiltrado en la vida tradicional de Inglaterra y, una vez en contacto con la realidad, ha comenzado a darse cuenta de las fuerzas de resistencia y conservadoras existentes en el ambiente. Ha anulado el proteccionismo territorial, pero ha tenido que dejar en pie, aunque disminuída su fuerza económica y política, el monopolio de la aristocracia

y con él, parte de su influencia y de su prestigio, dando nuevo contenido al partido *Whig*, pero a la vez conservando la vieja forma y aceptando el sistema del ejercicio alternativo del poder por los dos partidos y de la acción de una oposición constitucional. Se ha ampliado la franquicia a los representantes de la clase industrial, pero conservando su carácter privilegiado. Su mismo respeto por la libertad y por el autogobierno, reafirmado con la intolerancia respecto de la acción del Estado, ha contribuído a la conservación y a la consolidación de la administración local, esto es, de la más pura cepa de la antigua aristocracia terrateniente.

En el liberalismo inglés, lo nuevo y lo antiguo se mezclan en forma indisoluble. La revolución se desenvuelve en la continuidad de la vida histórica tradicional. Este carácter sintético lo volveremos a advertir en los sucesivos desarrollos de su pensamiento y de su política. Por el hecho mismo de devenir el partido liberal un partido de gobierno, se vé impulsado a dar a su programa un carácter más general, superando la angustia de los intereses de clase. Incluso en los tiempos de la Liga de Manchester se podía observar la preocupación creciente para dar al liberalismo el valor de una reivindicación formulada en interés de todas las clases. Y si el interés industrial era preponderante, ello no restaba importancia a la aspiración universalista, señal, sin duda, de madurez política, ya que la capacidad de gobierno se mide por su actitud para imaginarse, desde un punto de vista especial, los intereses de la comunidad. En la misma formación del partido puede advertirse un esfuerzo semejante enderezado a rebasar las limitaciones de clase, recogiendo a los elementos viejos de partido *Whig* y de la nueva aristocracia obrera. Re-

prodúcese aquí, en la política, el fecundo cambio de influjos entre las clases, que hemos observado en la vida religiosa.

Pero el liberalismo inglés no se resume sólo en el partido liberal. Tiene su expresión complementaria en el partido conservador, que, según veremos, se renueva al contacto con su adversario y apoya la realización de algunas exigencias liberales que el otro, por la supervivencia tenaz de los prejuicios de clase, quería sofocar. Pero, en último término, la expresión total del liberalismo inglés manifiéstase en la lucha misma de los dos partidos, al desenvolverse libremente en el Estado, el cual no sólo no sufre perjuicio con aquella interna oposición, sino que se fortifica (1).

5. El desquite de los conservadores.—Hemos visto que el *torismo* resulta disminuído, pero no sometido, como la aristocracia continental, en la lucha contra la burguesía liberal. No sólo no pierde su dominio, sino que—y ello vale más—tampoco pierde aquella actitud política que, con su larga práctica en el gobierno, había ejercitado y fortificado. En vez de abandonarse a vanas recriminaciones, acepta la nueva situación e intenta rápidamente orientar su actividad como partido de oposición con arreglo a las directivas y a las exigencias del hecho del advenimiento al poder de la clase industrial.

La tendencia misma de la mentalidad burguesa, en el sentido de provocar un cambio más activo de relaciones con el Continente, había producido como resul-

(1) Este aspecto más general de liberalismo se examinará extensamente en la segunda parte de nuestra obra.

tado la difusión, juntamente con la idea del liberalismo continental, de la idea de la restauración. Con Coleridge y sus partidarios, las publicaciones del romanticismo alemán habían comenzado a propagarse en Inglaterra. Ofrecíase en ellas una concepción orgánica de la vida social, contraria al individualismo atomístico, y cierta intuición mística del Estado como un dios terrenal que en sí funde las fuerzas espirituales todas de los individuos dirigiéndolas hacia una finalidad superior nacional y moral. ¡Qué diferencia con el Estado liberal, que considera al Estado como un mal necesario, que hay que reducir e inmunizar todo lo posible!

Las doctrinas alemanas encontraron ambiente entre las clases conservadoras por su unión a una tradición indígena. Parte del programa *Tory* había constituído siempre en la defensa de las prerrogativas de la Corona contra el parlamentarismo de los *Whigs*. Ahora bien, de acuerdo con el cambio de ambiente, tal defensa pasa, continuando idéntica en el fondo, de la Corona al Estado. Se trata de reintegrarla en su valor y en su prestigio, de hacer que no sea una transación de egoísmos opuestos, sino, como había dicho Burke, una comunión viviente de espíritus.

Por eso precisamente los conservadores estimaban que había que ensanchar su base, construyéndola no sobre la torre del privilegio, sino sobre la plataforma —base más sólida— de los sentimientos y de los intereses del pueblo. El viejo torismo había creado un gobierno oligárquico. Pero ¿no era también una oligarquía la de los liberales y de la peor clase, oligarquía que se funda únicamente sobre la riqueza disociada del nacimiento y del privilegio de una tradición secular?

¿Por qué, pues, se preguntaban los conservadores,

ha querido el liberalismo debilitar al Estado? La respuesta es fácil: porque quería dejar el juego libre a la concurrencia de las fuerzas más aguerridas con perjuicio de las más débiles y con plena facultad de explotación de las masas indefensas, que constituyen materia y no son protagonistas de la concurrencia, suprimiendo todo poder superior a los individuos, capaz de ejercer una función moderadora y equitativa. La escuela de Sismondi ilustra también, para uso de los ingleses—de los cuales, por lo demás, ha tomado la mayor parte de sus informaciones—sobre las funestas consecuencias del tan alabado principio de la concurrencia, una especie de Dios maléfico, en cuyo altar se sacrificaron incontables víctimas humanas. El espíritu moral y religioso se conmueve con la relación documentada de todas las brutalidades y de todas las fechorías legales que se realizaban en las fábricas detrás de la pantalla de la libertad de trabajo. Surje entonces un movimiento cristiano-social, dirigido por el pastor Kingsley, que combate con sus libros y sus propagandas el supuesto liberalismo patronal y a la vez acude en socorro, con obras de asistencia y de piedad, de la clase trabajadora.

A la doctrina de la concurrencia se opone la de la solidaridad, de la colaboración, de la asistencia mutua, cuya forma más elevada y comprensiva es el Estado. Roberto Owen diera ya el ejemplo de esta concepción más humana de las relaciones entre patronos y obreros, y había elevado también sus experiencias de asociacionismo a fórmulas de carácter universal en las relaciones entre los miembros de la comunidad. Pero como patrono de una fábrica, en vano solicita de los demás patronos espíritu humanitario y un interés mejor entendido. Su iniciativa resultaba aislada; y para ser eficaz,

podía y debía producirse desde abajo, mediante la espontánea coalición de los obreros. Por eso el trade-unionismo y el cooperativismo se desarrollan vigorosamente después del advenimiento del liberalismo y a su pesar, pero la vigilante benevolencia de los conservadores los secunda e intentará muy pronto atraer tales fuerzas a su órbita de acción.

La resonancia de este movimiento social no tardó en sentirse también en la vida política. El liberalismo había combatido la aristocracia en nombre de los intereses generales de la colectividad; pero, en la práctica, se mostraba amante tan sólo del interés propio, abandonando su culto a la libertad y dejando que la realización incontrastada del sistema industrial fuera abriendo un surco profundo, imposible de colmar, entre la clase patronal y la clase obrera. Sobre este punto los conservadores tuvieron muy pronto la intuición del peligro que representaba, para la estabilidad y la seguridad de la vida política, la absoluta separación de las dos clases obligadas a vivir juntas, y que iba acumulando día por día nuevos odios y nuevos rencores entre las mismas. Un joven escritor que había de ser el *leader* de los conservadores, Disraeli, en novelas de argumento social, manifiesta su preocupación y su turbación ante la grave amenaza que pesa sobre el pueblo inglés, toda vez que bajo la aparente unidad nacional hay en realidad dos pueblos, extraños entre sí y hostiles, con costumbres tradicionales e incluso lenguas diferentes. ¿Hasta cuándo, pues, continuarán juntos sin que se manifieste su desavenencia latente? Sólo hay un remedio: el pueblo mejor dotado por riqueza, moralidad y cultura debe dirigirse al otro, comprenderlo, familiarizarse con él. La frase liberal: *trust the people,* será, de

una manera más verdadera, la divisa de los conservadores.

En forma retorcida y sutil y a la vez incisiva y fuerte, estas nuevas exigencias se revelan en la obra de Tomás Carlyle. *Past and Present*, es de 1843. Dibújanse en ella los rasgos más salientes de las dos edades históricas: creía la pasada en el evangelio del diletantismo: era aquélla la edad del privilegio y del ocio aristocrático; la nueva cree en el evangelio del manmonismo: trátase de la edad de las ganancias brutales y rapaces. Vale ciertamente la nueva más que la antigua: "¡Loado sea el Cielo si al menos hay un mammonismo; es decir, algo que se pueda tomar en serio! ¡El ocio es el peor de los males y por sí solo no implica esperanzas! ¡Trabajad en algo! Y poco a poco llegaréis a hacer todo lo que sea necesario. ¡En el trabajo radica una esperanza infinita, y ello aún cuando se trate del trabajo realizado para amasar dinero!"

Pero la ganancia no es todo y ni todo es ganancia. "Dicen los comerciantes: ¿Cómo podría mantenerse la indomable energía de los ingleses sin abundancia de grasa? Cierto, amigos míos: que la grasa abunde, es una cosa buena e indispensable, pero dudo que llegarais a procuraros grasa si sólo pensarais en eso" (1).

Existe una ganancia inhumana que seca otras fuentes de la misma y produce entonces la riqueza, que es miseria para los demás. Tal es la ganancia obra del proteccionismo de la tierra, que acumula tesoros de indignación en el corazón de todos los ingleses justos. Pero también lo es la de los industriales rapaces, que sus-

(1) Carlyle, *Passato e Presente*, traducción italiana. Bocca, 1905, página 224.

traen a la clase laboriosa un "salario razonable para una necesidad razonable". Contemplamos serenamente los valerosos hijos del trabajo que todo lo han conquistado, reunidos como atontados en número de un millón en la Bastilla creada por la ley de pobres. ¡Como si esta ley fuera una ley natural! Y repetimos las diversas fórmulas del *laissez faire*, de la demanda y de la oferta de trabajo, del cambio, ¡como si en realidad no hubiera un Dios del trabajo!; ¡como si el trabajo divino y el brutal manmonismo fueran términos equivalentes!

No, no es ésta la libertad, o al menos no es toda la libertad. El derecho de cada uno de nosotros a no sufrir la opresión de nuestros hermanos, aunque sea indispensable, constituye por sí solo una de las más insignificantes fracciones de la libertad humana. Pide esto nuevas explicaciones.

Carlyle es un conservador, como John Bull, como, según él mismo dice, todos los que tienen conciencia de pertenecer a un gran pueblo. Su idea del Estado viene del romanticismo germano y de Burke. En la rehabilitación del trabajo ve el medio de cimentar una sólida unidad nacional, y en la oposición al mezquino utilitarismo liberal, un motivo polémico necesario para dirigir la conciencia nacional hacia un fin más alto de civilización y de cultura imperial. Honor—añade—para aquellos cuya epopeya es una Iliada musical en exámetros; mayor honor aún para aquellos cuya epopeya es un imperio que lentamente se constituye, mediante una serie poderosa de acciones heroicas, una gran conquista sobre el caos. La indiferencia liberal hacia el imperio es una grave injusticia para la historia y para la verdadera grandeza de John Bull. El imperio es el Es-

tado como fin, o sea el gran escenario para el cumplimiento del deber, según manifiesta Fichte.

He ahí por qué la concepción de este imperio, tanto en la mente de Carlyle como en la de los conservadores que lo siguen, es todo lo contrario de liberal. La epopeya de John Bull con gigantescos caracteres sobre la faz de nuestro planeta, está formada por carreteras, ferrocarriles, canales, diques, manufacturas, en suma, por todo el industrioso trabajo de aquella burguesía que ha resumido y simbolizado su duro esfuerzo en esta fórmula: libertad; que ha hecho de las lejanas colonias nuevas naciones, uniéndolas con un vínculo liberal común. El liberalismo es, por tanto, parte integrante del imperio. Este reconocimiento expreso se hará por un conservador, por Disraeli, en su famoso programa de 1872; pero amparándose en una concepción conservadora, el liberealismo se estimará tan sólo como un medio, un trámite, una disciplina al servicio de un fin más elevado: el Imperio.

Desde 1850 a 1870 el partido conservador trabaja para reorganizarse sobre esas nuevas bases. Lo que Disraeli intenta es constituir un torismo popular y democrático, que rechace las supervivencias del viejo régimen aristocrático y que, poniendo bajo su protección las clases trabajadoras, refuerce las ensambladuras del Estado a fin de que las fuerzas vigorizadas acepten un amplio programa imperial. La repugnancia sentida por el liberalismo para aceptar las votaciones de las *Trade-Unions* y lanzarse en el sentido que entrañan las reformas obreras, se explota por los *Tories,* que logran así conquistar durante algún tiempo la confianza de los trabajadores, y adelantándose con la segunda reforma electoral, de 1867, consiguen, en 1874, poner en mino-

ría al Gabinete de Gladstone, reconquistando el Poder.

Pero el torismo democrático no es más que una forma atenuada del cesarismo, sin César y sin Napoleón, y con la agravante de la mentalidad aristocrática, que no ha cambiado con el barniz democrático, ni con la amenaza de un liberalismo momentáneamente derrotado y presto a la revancha. Si Disraeli, hombre nuevo y judío converso, llegó a acariciar el sueño de un torismo radical, la aristocracia de raza no pudo seguirlo, pues veía en la legislación social más bien un medio de tomar su revancha los capitanes de industria que un principio fecundó para renovar su sistema político; y sus palabras de simpatía hacia la clase trabajadora no podían entrañar o significar una tentativa para salvar una distancia excesivamente grande y superarla de un golpe, sino que en el mejor de los casos, sólo constituían un nuevo acto de benevolencia, de protección, extraños a todo espíritu sinceramente democrático y capaz únicamente de inspirar una política de condescendiente paternalismo.

Sin embargo, el esfuerzo para atraerse la clase trabajadora—que hasta el último decenio del siglo XIX no constituye un partido—alcanza gran significación y pronto será imitado por los liberales, los que si no se libran tampoco de la demagogia, resultan favorecidos con los positivos resultados que rebasan las intenciones de sus agentes (ampliación progresiva del sufragio, aumento de la ingerencia estatal, mejora de las condiciones económicas, sociales y políticas del proletariado) en el sentido de acelerar el proceso de democratización de la vida pública inglesa y de vivificar con nuevas exigencias y nuevos problemas a los dos partidos todavía predominantes.

6. Evolución liberal.—El influjo del cambio de actitud en la oposición conservadora no tardó en manifes-

tarse en el seno del partido liberal. La iniciación de la crisis íntima pudo observarse muy pronto en la generación misma de Cobden. No todos los manchesterianos, sus contemporáneos, eran irreductibles en su hostilidad a la legislación social. Comenzaron a comprender los economistas las ventajas económicas que podía proporcionar a las clases obreras un nivel más alto de vida. A los numerosos industriales que continuaron señalando el peligro de comprometer la supremacía de la industria inglesa con el alza de los costes, dirigióles lord Macaulay aquel memorable apóstrofe de que una supremacía sostenida a costa de la miseria del pueblo, no merecía conservarse. "Si tenemos que ceder el primer lugar entre los pueblos comerciantes—añade—, no lo cederemos a una raza de seres degenerados si no a un pueblo más fuerte que el nuestro, corporal e intelectualmente." A la vez se abre camino a la idea de que las asociaciones obreras, lejos de representar un espíritu de monopolio y de brutal tiranía, como suponía Cobden, tenían un valor doblemente liberal, por su reclutamiento espontáneo y autónomo y por perseguir la igualdad en las condiciones de los trabajadores y de los empresarios, haciendo así posible una verdadera concurrencia. Con el reconocimiento de la libertad de asociación, el individualismo sale de su primera fase atomística y anárquica, penetrando en una fase de carácter más orgánico. Semejante proceso lo secunda la evolución industrial, al concentrar las empresas esporádicas y aisladas, produciendo así una condensación de fuerzas doble y convergente, arriba y abajo, en el capital y en el trabajo.

Por su parte, la actuación del Estado se hace menos negativa y estéril. Si el Estado puede limitar la libertad de los patronos con la legislación industrial, puede, por

otro lado, aumentarla con su política mercantil que abre nuevas salidas al comercio y procura la manera de realizar una producción que no se regulará por el consumo sino que se anticipará, pretendiendo imponerse.

El antiestatismo manchesteriano se acomodaba muy bien con las exigencias de una industria todavía limitada, para la cual la concurrencia era tan solo algo interno y doméstico. Pero la gran industria suscita una concurrencia internacional, cuyos sujetos no serán los industriales aislados sino los Estados mismos, como exponentes y protectores de las fuerzas productivas de interés nacional. Y precisamente en su condición de representante del Estado británico, Ricardo Cobden, negoció en 1860 el famoso tratado de comercio con Francia.

Además, insinúase por otros caminos juntamente con el liberalismo, la posición democrática e intervencionista. La educación no puede dejarse a la acción privada. Las grandes obras públicas, la banca, las compañías de navegación, los ferrocarriles, todas las empresas de interés general, deben, si no regirse, por lo menos controlarse, por el Estado. Por otra parte, el régimen de la propiedad privada no es indiferente a la comunidad. Los manchesterianos contentáranse con abolir el proteccionismo agrícola, dejando intactos los privilegios feudales de la aristocracia. Pero con el progreso del industrialismo, aumenta la preocupación de la nueva clase gobernante ante el aumento constante de la densidad de la población urbana. La aristocracia terrateniente se desentendía de este problema. Estímase libre de toda culpa si, al no resultar productivo el cultivo de cereales, como consecuencia de la abolición del proteccionismo y de la invasión de granos extranjeros en el mercado, se ve obligada a dejar las tierras sin cultivar o a convertirlas en pastos, en

parques o en cotos de caza. Mas, para sus adversarios, persiste una culpa originaria: la de conservar el monopolio de la tierra, contrario a los nuevos principios liberales y democráticos.

Cobden, al final de su vida, confiesa que no ha sido bastante radical, al dirigir su lucha contra los propietarios: si aún fuera joven, dice, llevaría en la mano el libro de Adam Smith y predicaría el libre comercio de la tierra; o en otros términos, la emancipación completa de la propiedad de los vínculos aristocráticos y feudales.

Pero lo que Cobden no estaba en condiciones de realizar lo hacen sus partidarios. Algunos de ellos llegan, en su radicalismo, a proponer la confiscación de la renta y la nacionalización del suelo. Otros, más modestos, tratan de hacer más estable y autónoma la condición de los arrendatarios y piden la cesión a los trabajadores de pequeños lotes de terreno cultivable. Gladstone intentó traducir en hechos dos propuestas más moderadas. La primera se refería a los agricultores irlandeses. Y con la segunda buscaba un programa para su partido en las elecciones de 1885. Pero semejante arreglo entraña nuevos motivos de intervención y mayor poder estatal.

Un documento de gran valor histórico y político en la orientación del liberalismo hacia la democracia, es la obra de J. Stuart Mill. Hijo de G. Mill y vigorosamente formado en la escuela de Bentham y de los economistas, advierte pronto la estrechez mental de sus maestros. La amistad con los discípulos de Coleridge, Maurice y Sterling, y después con Carlyle, el estudio de Tocqueville y la influencia del sansimonismo, ensancharon poco a poco su horizonte intelectual, hasta incluir en su individualis-

mo originario y tenaz, los ideales de la democracia y del socialismo (1). Pero si las nuevas perspectivas sociales le atraían, el horror al despotismo lo hace tener conciencia de los peligros inherentes a los gobiernos democráticos y socialistas, no menores que los de la vieja monarquía absoluta.

En el gobierno despótico, la nación como un todo y los individuos que la componen, no tienen influencia alguna sobre su propio destino. Una voluntad que no es la suya y a la cual no pueden desobedecer sin cometer un crimen, lo decide todo. ¿Qué especie de seres humanos se puede formar bajo régimen semejante? El hecho de que uno nada tenga que hacer por su país, es lo suficiente para desinteresarse totalmente por el mismo. En el despotismo hay a lo sumo un patriota, el déspota mismo. Las mejores energías hállanse, en cambio, obligadas a desviar su propia actividad del interés público, dedicándose a las atenciones puramente privadas, al lujo y al placer de la vida. Mas esto supone que la hora de la decadencia ha sonado para todo el pueblo. Una estúpida y estática tranquilidad apaga la inquietud y el anhelo vital, que caracteriza el régimen de libertad. Ahora bien, de los dos tipos de seres que personalizan los sistemas opuestos, los pasivos y los activos, las simpatías generales se inclinan hacia los primeros: pueden admirarse los caracteres enérgicos, pero los tranquilos y sumisos son aquellos que la mayoría de los hombres prefieren. Mas ocurre que el progreso en las cosas humanas es obra de los caracteres activos, inquietos y descontentos. Las fuerzas que han mejorado la vida humana han sido las que han luchado con las ten-

(1) Léase la importante *Autobiografía*, de Stuart Mill. (Traducción española de J. Min, Colección Universal.)

dencias naturales, no las que ante ellas cedieron. La individualidad es precisamente el triunfo del espíritu sobre la naturaleza, y es la fuente de todo progreso.

Decir individualidad es decir libertad. El valor del liberalismo consiste precisamente en ésto, en que bajo su régimen el gobierno no ha podido prescindir del espíritu de los individuos, mejorando gracias a ello sus asuntos, aunque ellos mismos no mejoren. Si fuera posible que un pueblo estuviera bien gobernado, a pesar suyo, semejante buen gobierno no duraría más de lo que suele durar la independencia de un pueblo, debida únicamente a las armas extranjeras. Mal por mal, un buen despotismo en un pueblo no muy civilizado, es más perjudicial que uno malo, porque afloja y enerva más sus pensamientos, sus sentimientos y sus facultades individuales (1).

Ahora bien, la condición política más adecuada para la formación de individualidades enérgicas y activas, se ofrece en los gobiernos democráticos. En efecto, el progreso puede tener tantos centros independientes y propulsores como individuos hay; y además el hombre aprende a sentir que forma parte de un público y a identificar el interés común con el propio. Pero una democracia entraña dos peligros contra los cuales sólo puede oponerse un sentimiento liberal vigilante. El primer peligro es de carácter político y consiste en que la universalidad de los ciudadanos puede verse sometida a la tiranía de una mayoría, con frecuencia ficticia, y en la que imperan los intereses de una clase o lo que es peor, de un grupo de demagogos. Contra semejante peligro, debe el liberalismo movilizar todas las fuerzas opuestas inma-

(1) Stuart Mill, *Le Gouvernement représentatif* (trad. Dupont-White). París, 1862, 2 vols.; I, págs. 51-82.

nentes en el régimen representativo y parlamentario; sobre todo debe frenar la acción del sufragio universal de la democracia con el sistema proporcional (propuesto por Hare) que asegura una representación, y con ella un control eficaz, a la minoría. Puede también procurar equilibrios la actuación, al lado de la Cámara baja electiva, la segunda Cámara, no hereditaria y privilegiada como la de los Lores, sino formada con las mejores capacidades técnicas y culturales. Tienen, por último, una función importantísima los parlamentos locales, destinados a decidir las cuestiones de interés más limitado y a la vez a formar y seleccionar las actitudes políticas de las clases dirigentes. (1).

Es más oculta e insidiosa la tiranía de la sociedad misma ejercida, no tanto con las leyes políticas como con la tradición, con las costumbres, con la *routine*, con la opinión pública. Era una falsa creencia de los viejos demócratas, aquella según la cual, cuando los gobernantes se hubieran identificado con el pueblo y su interés fundido con el de la nación, los individuos no tendrían necesidad de ser protegidos, porque no es de suponer o temer que haya quien se tiranice a sí mismo. Pero es bien sabido que frases semejantes no expresan la realidad. El pueblo que ejerce el poder no es el mismo sobre el cual el poder se ejerce, y el gobierno suyo, de que aquí se habla, no es el gobierno de cada uno sobre sí mismo, sino el de todos los demás sobre uno. La sociedad, además, no necesita el poder político y las funciones ejecutivas para ejercer la tiranía: la impone con la educación, con el conformismo religioso, con las asociaciones, con los periódicos. Los diversos rangos, los oficios,

(1) *Obra citada*, II, págs. 155 y siguientes; 206,287, 325, etc.

las profesiones, vivían en otros tiempos en mundos diferentes, en tanto que hoy viven todos en el mismo mundo. Los hombres leen y escuchan las mismas cosas, viven en los mismos lugares, sus esperanzas y sus temores enderézanse al mismo fin, tienen los mismos derechos, la misma libertad, las mismas maneras de reivindicarlos. Hay, por tanto, en la democracia una obra asidua de nivelación, que hace a todos los hombres igualmente mediocres; trátase de una especie de tiranía anónima y colectiva que rebaja cuanto se encumbra, que contiene todo impulso y apaga todo tono vivaz. Tal es el mayor peligro para la individualidad y para el progreso humanos, y que no puede conjurarse con ninguna precaución jurídica ni previsión económica. No queda otra salvación que la de la intimidad de la conciencia, que reclama el derecho de la personalidad y lo afirma contra todos y que se revela contra las imposiciones de la sociedad en todo lo que se refiere a la esfera intangible del "yo". A la esclavitud social sólo puede oponerse la libertad moral. Mas para determinar tan alta libertad le falta al empírico Stuart Mill la vena especulativa. Párase en el umbral, ante el que siente algo así como un presentimiento y una promesa. Si hubiera andado un poco más quizá habría confundido la diosa con la sierva, es decir, con la originalidad (1).

Llega por otro camino a una visión sintética de las relaciones entre liberalismo y democracia, un pensador de la escuela hegelania, T. Hill Green. Es de importancia capital para el desarrollo del liberalismo inglés su

(1) Véase el libro de Stuart Mill, *On liberty*, muy sugestivo pero que no satisface, y que, poco a poco, se diluye, dejando al final una impresión de descontento y de vacío.

libro sobre la libertad de contrato, escrito en 1880, en el que afronta plenamente el problema social.

Dícese que se debe dejar al obrero que decida por sí las condiciones de su contrato de trabajo. Si la ley lo protege anula su anatomía y lo degrada. Tal es el lenguaje de los liberales de la generación de Cobden. Pero el nuestro suscita cuestiones nuevas cuya solución necesariamente implica intromisiones en la libertad para contratar.

Manifiesta Green que aún nos domina el espíritu de libertad de nuestros padres; pero precisamente por esto estamos obligados a interpretar la letra. ¿Qué es la libertad? No la consideramos como una mera ausencia de limitaciones y mucho menos pensamos que un hombre la disfrute a costa de la que disfrutan los demás. Cuando hablamos de libertad como de algo que se estima en mucho, pensamos en un poder positivo de hacer o de disfrutar alguna cosa digna de ser hecha y disfrutada y de la cual también gozamos en común con los demás. Cuando calculamos el progreso de una civilización en vista del aumento de libertad, lo calculamos en vista del incremento y del desarrollo de la totalidad de todos aquellos poderes que integran el bienestar social. Pero la simple alteración de las limitaciones no implica una contribución a la verdadera libertad. En un cierto sentido, nadie tiene libertad para hacer lo que le parezca, salvo el salvaje, y, sin embargo, no consideramos a éste libre, porque su libertad no es fuerza sino debilidad; si no es esclavo del hombre lo es en cambio de la naturaleza. En la civilización antigua, a la que tanto debemos, la extraordinaria eflorescencia de la clase privilegiada iba acompañada y condicionada por la esclavitud de la multitud, y, por consiguiente, la libertad de los antiguos fué de corta duración por ser parcial y excepcional.

Si el verdadero concepto de la libertad fuese éste, no formal y negativo, sino sustancial y positivo, la libertad en el contrato deberá estimarse un medio para lograr semejante fin. Nadie tiene derecho a hacer lo que quiera con su propiedad si va contra ese fin. Sólo mediante la garantía de la sociedad se es propietario; y esta garantía se basa en un interés común que limita y ordena el derecho de los individuos. Por eso no puede haber propiedad del hombre sobre el hombre. Un contrato en el cual uno pacte su propia sumisión respecto de otro, no tiene valor para nosotros. He ahí, pues, una limitación de la libertad del contrato que todos reconocemos como justa. Pero ¿no hay contratos que con menos evidencia, pero no con la misma realidad, se prestan a idéntica solución? Consideremos los relativos al trabajo. Los economistas han dicho que el trabajo es una mercancía que se puede permutar como cualquiera otra. Esto es verdad en un cierto sentido, pero es una mercancía que se refiere de un modo especial a la persona misma del hombre. La sociedad, por tanto, está en su derecho cuando limita la libertad de contratación por venta de trabajo. Consideraciones análogas pueden hacerse en lo que se refiere a la educación, a la higiene, etc. Si alguien creyera que un bien inspirado interés personal o la benevolencia de los individuos, actuando en un régimen de ilimitada libertad de contrato, pueda satisfacer espontáneamente esta exigencia, la respuesta no ofrece duda: dejada a sí misma o a la acción de una posible buena intención, se desarrolla una población degradada. La intervención estatal es por eso inevitable (1).

Otro problema que Greem se plantea es el del derecho

(1) T. H. Green, *Lecture on liberal legislation and freedom of contract.* (Works, III, 365 y siguientes.)

natural. Bentham lo negaba sustituyéndolo por el principio del interés, pero los juristas, sus partidarios, como Austin por ejemplo, de la fórmula misma del interés, indujeron de nuevo la idea del derecho individual y primordial. En la doctrina del liberalismo manchesteriano la antítesis entre individuo y Estado acabó por encontrar su expresión en los términos mismos del derecho natural del siglo XVIII. Para Green también la idea del derecho natural, en cuanto implicaba la exigencia de la autonomía espiritual frente al despotismo del Estado, tiene un fundamento indestructible. Estima falsa, la ingenua fórmula de un derecho anterior a la sociedad. Porque el derecho surge en el consorcio social y sólo entre personas; en lo moral, pueden producirse relaciones jurídicas. El derecho natural, en cambio, cabe justificarlo como un fin innato de la sociedad misma o como un ideal cuya realización es obra del mismo consorcio humano. Semejante idea no está en contradicción con la moderna doctrina, que Green acepta, del Estado ético, puesto que la eticidad no consiste en que el Estado se convierta en promotor o autor directo del bien, sino en promover las condiciones de vida en que la moralidad sea posible. Green está en condiciones, pues, también de adherirse a la visión hegeliana de que la libertad se realiza en el Estado, pero a condición de que se la considere como libertad del individuo, que se reconoce en el Estado (1).

Esta transformación del liberalismo en un programa de intervencionismo del Estado, no se produce, sin embargo, sin resistencias y contradicciones, obra del viejo espíritu manchesteriano. ¿Dónde está ya, se pregunta Spen-

(1) T. H. Green, *Lecture on the principles of political obligation* (Works, II, 6, 33, 39, 44, 47).

cer en 1844, la diferencia entre el *torismo* y el liberalismo? Si este último renuncia al régimen del contrato y de la cooperación voluntaria, que constituyen la nota diferencial frente al tipo opuesto de una organización social de base militar y coactiva, se convierte aquél en una especie de *torismo*. Más bien debería decirse que, frente al viejo sistema *Tory*, entraña un riesgo mucho más grave, toda vez que la nueva concepción del Estado, en virtud de su carácter democrático, puede implicar una esclavitud general, no militar, sino democrática, y no en beneficio de unos pocos, sino de una masa anónima. Dada la orientación actual del liberalismo, su porvenir hállase irremisiblemente en la esclavitud socialista.

Y no cabe volverse atrás. El mismo radicalismo de Bentham, ¿no es autoritario y democrático, y por tanto, antiliberal? Se nos ofrece aquí, sin embargo, un nuevo medio para dar vida al liberalismo individualista: la doctrina darwinista, que lleva al mundo biológico mismo —donde ninguna contingencia económica puede anular su eficacia—las leyes de la concurrencia y de la selección natural (1).

Pero estas leyes, objeto un agudo escritor, Montague, ¿cabe aplicarlas al mundo del espíritu? La libre concurrencia puede vigorizar los nervios de los fuertes, dejando a los débiles en una impotencia desesperada; pero los débiles no son precisamente los peores, sino que, a diferencia de lo que ocurre en la naturaleza, no son eliminados totalmente de la lucha, antes bien, continúan pesando como cuerpo muerto sobre la sociedad. ¿No será entonces mejor ayudarlos a sostenerse que condenarlos a una degradación perjudicial para todos?

---

(1) Spencer, *L'individu contre l'État* (trad. francesa, 1888; el libro es de 1884), págs. 1 y ss.; 25 y ss.; 102.

Añádase que la doctrina del *self-help* satisface tan sólo nuestra naturaleza animal: el hambre, la concupiscencia, la vanidad son bastante fuertes para satisfacerse por sí mismas. El caso es muy otro en la vida social. Dejar que en esto actúe la ley de la oferta y la demanda no es suficiente. Los hombres olvidan que la oferta de cualquier cosa buena no es proporcionada a nuestra necesidad real, sino a la estima en que la tengamos. Cuanto más ignorante es uno, tanto menor es su necesidad de instruirse. Cuanto menos civilizado es un hombre, tanto más se satisface y arregla con una vida vulgar. En el mundo social, pues, impera el principio de la mutua defensa y asistencia. Como que la sociedad consiste en un prudente equilibrio entre coacción y libertad: la sociedad organizada para la realización de los fines más elevados es también la más libre.

Con gran frecuencia se habla de la individualidad, agrega Montague, como de un ser que subsiste por sí mismo, por encima o más allá de toda relación con la vida colectiva. Pero, si observamos atentamente las cosas, ¿podemos afirmar que un solo gesto, una sola mirada, un solo tono, un solo pensamiento, se deba únicamente a nosotros mismos? ¿Qué cosa hay en el individuo que sea verdaderamente individual?

En el fondo, individualidad y universalidad no son más que dos aspectos de la misma cosa. ¿Cuál es la cualidad distintiva que hace moral a un individuo destacado? ¿Es quizá una cualidad que le afirma egoístamente? ¿O lo es de renunciación de sí mismo? ¿O la unión de ambas cualidades? ¿Hasta qué punto esa condición moral es obra de la libertad y hasta qué punto de la acción de la disciplina? ¿Debe más a la tradición o a la revolución?

La experiencia demuestra que la individualidad más fuerte y completa prodúcese en la sociedad más culta y progresiva. Cierto es, y lamentamos tener que decirlo, que cuando la sociedad se fortalece, el individuo se debilita y los hombres se nivelan y se uniforman. Pero es aún más cierto el decir que en la vida socializada la individualidad no deja de existir, sino que se recoje en sí misma, haciéndose menos visible. Ante el variado y fastuoso espectáculo de la Edad Media, un observador agudo podría descubrir una amplia y extensa monotonía. El campesino, el burgués, el caballero se diferenciaban mucho más en el vestido y el porte que en su vida interior. Quizá ninguno de los tres sabía leer ni había viajado jamás. Todos ellos se parecían muy poco en su exterior. En cambio, un metafísico, un biólogo, un poeta, un historiador se diferencian entre sí más profundamente que otros tantos hombres ignorantes y separados por las insuperables barreras de clase. Nos amenaza también el peligro de la mecanización, peligro constituído por el preponderante interés en la búsqueda de ingresos de carácter económico. La razón por la cual tenemos hoy tan pocos hombres verdaderamente grandes, no estriba en que la sociedad actual se encuentre tan mal organizada que no deje libertad alguna al valor individual, sino en que la sociedad, organizada como lo está para hacer dinero, resulta desorganizada para realizar otros fines.

La reivindicación del valor de la sociedad—expuesta por Montague hasta el punto de condenar la Reforma por haber disociado al individuo del mundo social—es al propio tiempo una reivindicación del valor del Estado, al que atribuye una función educativa en el más amplio sentido y, por tanto, una gran parte en el mérito de for-

mar una fuerte y diferenciada individualidad de los ciudadanos (1).

7. CRISIS Y RENOVACIÓN.—La diferencia de procedimientos entre el liberalismo de los últimos decenios del siglo XIX y el torismo contemporáneo, en su adhesión a una política de intervencionismo del Estado, consiste, dice Chamberlain, en que para los *torís* la intervención es un acto de *patronaje*, mientras que entre los liberales impera el principio de que la asistencia debe limitarse a procurar que los individuos se gobiernen por sí mismos (*all people shall be assisted to govern themselves*). Pero en la práctica tal diferencia se atenúa, y el principio inspirador de la política liberal acaba por ser superado por la corriente niveladora de la democracia.

Adviértese esto también en la forma especial de reorganización dada al partido liberal después de 1876, al efecto de acomodarlo a las nuevas exigencias económicas y democráticas. Mientras en el pasado el individualismo de las doctrinas políticas y económicas se manifestaba también en la autonomía de las circunscripciones independientes y en los arreglos electorales entre varios colegios, ahora, en cambio se quiere dar al partido una dirección fuertemente unitaria, una plataforma común a todos los candidatos y una consigna a los electores. Chamberlain es el principal reorganizador del liberalismo sobre esas bases. Y la formación a cuyo frente figura, toma el nombre, como entre los demócratas americanos, de *Caucus* (2). Pero ¿qué queda de la libertad del elector, si el Comité central le impone el candidato?

(1) F. C. Montague, *Los límites de la libertad individual*, 1884.

(2) Véanse los dos importantes volúmenes de Ostrogorski, *La democratie et la formation des parties politiques*. París, 1903.

Vote as you are told, es la orden del *Caucus* en las elecciones de 1876, y en las posteriores.

Pero el peligro anti-liberal del organicismo no radica sólo en esto. Adviértese en toda la vida contemporánea, tal como se ha venido produciendo, una vez rebasada la fase individualista a principios del siglo XIX. Así, en la industria, donde la iniciativa del patrono aislado se eclipsa ante el Sindicato, el cartel o el trust; en la finanza, que se desvincula de las relaciones con la producción meramente nacional, fomentando ambiciones imperialistas en el proletariado, que se organiza con una mentalidad industrial; y además en la difusión y nivelación cultural, en las convicciones éticas de la nueva sociedad, en el crecimiento gigantesco de la mole del Estado, en la infiltración gradual pero incesante de la burocracia en todas las ramas de la actividad pública; y, por fin, en el ejercicio del poder por los liberales, que enerva bajo el influjo de la rutina administrativa, el espíritu entero del liberalismo activo.

No todos los años nace un Stuart Mill o un Green capaces de reavivar el sentimiento de las diferencias y las antítesis que la práctica deshace y acomoda. Para la mentalidad media, las concesiones de los conservadores al liberalismo y de éste a los otros, desarrollando la misma práctica conservadora de gobierno, se consideran como manifestaciones de una adaptación recíproca y de pacificación. Cuando más se agudiza la lucha oratoria entre Gladstone y Disraeli, más se despierta en la conciencia común la idea de que la antítesis de ambos partidos dejará de existir y que en lugar de un duelo de artillería se ofrecía al público un inofensivo fuego de artificio. En vano Gladstone, que domina en la escena política durante toda la segunda mitad del siglo XIX, ostenta un radicalismo creciente. El período de su libe-

ralismo más acentuado, desde 1876 a 1885, es también el de su decadencia. Al final se pierde en el gran pleito irlandés, que de acuerdo con sus intenciones debiera renovar al partido liberal y que en cambio provoca su crisis más aguda.

Quien ha suscitado esta crisis, agravándola con su prestigio, fué un radical, exponente de la democracia social dentro del liberalismo: Chamberlain, a quien hemos designado como organizador del *Caucus*. Su conversión política es el documento más expresivo del peligro democrático señalado por Stuart Mill y por Spencer.

Desde 1885 es Chamberlain uno de los personajes más influyentes y más extremistas del partido liberal. En las elecciones de aquel año sobrepasa las aspiraciones expuestas en el manifiesto del partido, con un programa "no autorizado" y en el cual defiende, entre otras cosas, la libertad de la tierra y la separación completa de la Iglesia y el Estado. Elegido diputado, entra en el Gabinete de Gladstone, pero al cabo de tres meses, no habiendo querido aceptar el proyecto de *Home Rule*, dimite, preparando la secesión del partido.

El *Home Rule* no es, en el fondo, más que un pretexto o, si se quiere, una ocasión. La crisis espiritual es más profunda; radica en la misma mentalidad democrática que huye de los términos medios y de la perplejidad del liberalismo ante el intervencionismo del Estado y la política social. Supuesta tal posición, el *Home Rule* de Gladstone sólo pudo estimarse como un inútil derroche de energías políticas que lo apartan del fin a que debería dirigirse, un fin bien definido y contenido en su programa.

La alianza con los conservadores es el epílogo lógico —aunque aparentemente paradógico— de esta crisis. Lord Salisbury se adhiere al plan de legislación social viendo

en él, como conservador hábil, un medio adecuado para la consolidación del Estado y del partido; en cambio, consigue que se renuncie al programa religioso y agrícola. Será suficiente conceder al pueblo pequeños *allotments* de tierra; los famosos "tres arpentos y una vaca". Sacrificio éste muy leve para los grandes propietarios cuando no un medio refinado y disimulado de explotación ("explotación enana", como dirá agudamente un economista).

Y por tal manera, con el partido conservador y el grupo de los amigos y secuaces de Chamberlain, se forma el nuevo partido, que se llamará unionista: aprovechándose de la desfavorable acogida dispensada al *Home Rule* por la opinión pública, reforma para la que ésta no se halla aún preparada, logra apartar del poder a los liberales de Gladstone.

Pero el "estatismo unionista" para Chamberlain no es más que el punto de partida de una construcción más ambiciosa y más amplia, cuyo plan madura durante la guerra anglo-ober. Surge el imperialismo, esto es una concepción que hace del Estado nacional, ampliado y concentrado con una gran asimilación de fuerzas democráticas, el medio y el punto de apoyo para crear una más amplia asociación de Estados.

Pero en el imperialismo no faltan fórmulas o exigencias liberales: la libertad, el autogobierno, constituyen entonces el vínculo tradicional entre la colonia y la madre patria. Ni Disraeli, ni Chamberlain, ni ningún otro imperialista han desconocido la fuerza de semejante hecho. El propio Chamberlain, al terminar la guerra boer, se apresura a otorgar la autonomía al nuevo *Dominio*, pudiendo comprobar por sí mismo los buenos efectos producidos. Pero si los sentimientos y los derechos indi-

viduales, de los pueblos como de los hombres, son incoercibles, los intereses son solidarios. Y las mismas colonias, con su absoluta libertad de iniciativa, exigen más imperiosamente de la madre patria la protección de los intereses imperiales, o sea, el abandono de la política librecambista y la adopción de tarifas que garanticen a todos los miembros de la *Commonwealth* una plena reciprocidad económica, excluyendo las naciones extranjeras que vivirán separadas del imperio merced a la barrera de las tarifas aduaneras protectoras. Tarifas imperiales y proteccionismo; he ahí la consigna en la lucha que Chamberlain dirige, siguiendo el ejemplo de la Liga manchesteriana, pero con propósitos contrarios, durante los tres años siguientes a la conclusión de la paz con el Transvaal y cuyo epílogo le impidió ver la muerte (1).

El laborismo, en su génesis, ofrece muchos rasgos del ambiente que ha debido atravesar. Divídese en dos tendencias, muy distintas. Una, la fabiana, democrática y partidaria de la intervención del Estado. Otra guildista, de fisonomía más liberal, que defiende la acción autónoma y descentralizada de los sindicatos y que combate al Estado, cuya protección de los intereses sociales entraña a su parecer un peligro para la clase trabajadora, muy parecido al denunciado por Cobden; esto es, el peligro del parasitismo, que supone confiar más en otro que en uno mismo, y la resultante de una atenuación de su energía vital. Sobre ambas tendencias influyen las co-

---

(1) No podemos, por falta de espacio, tratar con más detalle la doctrina imperialista. El lector puede consultar las obras: *Speeches*, de Chamberlain, Londres, 1914; Schulze Gaevernitz, *Britischer Imperialismus;* y mis trabajos: *L'Impero Britannico dopo la guerra*. (Florencia, Vallecchi, 1921), y *La formazione dell'Impero Britannico* (Brescia, 1925).

rrientes análogas del socialismo continental, la democracia social alemana y el sindicalismo libertario francés. Influencia que ofrecen al nuevo partido la oportunidad de vencer su aislamiento e integrarse en el movimiento general de la vida inglesa hacia Europa.

En la lucha contra el imperialismo los laboristas pónense al lado de los liberales, revelando así, sobre las internas divergencias de orientación, un común origen industrial y la adhesión al régimen librecambista, al que deben su grandeza las manufacturas inglesas. Semejante alianza, si por un lado produjo el efecto para el partido liberal de dividir con otros elementos la iniciativa del riesgo, por otro ha servido para acreditar ante la masa de sus partidarios la nueva tendencia social, tal como la concivieran Stuart Mill, Green y Toynbee. Al propio tiempo se ha formulado la exigencia de una aclaración del credo político propio, a fin de diferenciarlo no sólo del de los conservadores sino del de los laboristas.

La fórmula más exacta del nuevo liberalismo inglés del siglo XX, en nuestra opinión ha sido obra de Hobhouse. Ofrece Hobhouse, modernizadas, las enseñanzas de Stuart Mill y de Green. La libertad se apoya en la idea del crecimiento y del desarrollo. El individuo se forma, y se forma asimilándose el ambiente, y lo asimila en la medida en que reacciona y se afirma. El liberalismo entraña creencias en que la sociedad puede construirse con este poder de autodirección de la personalidad, razón por la cual no caben límites en punto a la extensión de construcción tal. La libertad resulta así, no tanto un derecho del individuo como una necesidad social. No se apoya en el derecho de A a no ser perturbado por B, sino en el deber de B, de tratar a A como un ser racional. No consiste en el derecho de abandonar a las gentes en el delito

y el error, sino en el imperativo de tratar al criminal o al que comete un error o al ignorante, como seres capaces de justicia, de verdad y de levantarse en vez de dejarlos hundidos en su postración. Basada en la personalidad, reclama libertad de fines para en la evolución propia de cualquier miembro de la comunidad. No basta proclamar en su nombre iguales derechos ante la ley, sino que es preciso además reconocer una *equality of opportunity* (igualdad en las oportunidades).

Coaccionar la personalidad es destruirla en su génesis; no se forma la personalidad desde fuera, sino desde dentro; la función del orden externo no es crearla, sino colocarla en las mejores condiciones para su desarrollo. El progreso no es un hecho mecánico, es la liberación de la energía espiritual viviente.

Por tal manera, resulta determinada la función del Estado liberal, que no implica un conflicto con el principio de la libertad personal, sino que, por el contrario, es su realización efectiva. El Estado no es quien procura el alimento o la satisfacción de las necesidades, sino el que cuida de que al hombre normal y sano de cuerpo y espíritu no le falte trabajo útil para satisfacerlas. El derecho al trabajo y el derecho a un *living wage* (salario vital), tienen el mismo valor que los derechos de la personalidad o de la propiedad. El obrero desocupado o mal pagado a causa de la dificiente organización económica, no exige caridad, pide justicia social.

Se dirá que esto no es liberalismo, sino socialismo. Pero es que socialismo significa muchas cosas, y cabe que exista un socialismo liberal como hay un socialismo antiliberal.

Hay una fórmula mecánica del socialismo con la que el liberalismo nada tiene que ver. Es aquella que atribu-

ye los fenómenos de la vida social tan sólo a la influencia del factor económico, y supone, desde el punto de vista político, una guerra de clases, basada en una distinción tajante que no existe entre las mismas. Lejos de definirse y acentuarse los límites que las separan, la sociedad moderna revela la interferencia existente entre los intereses, cada vez más compleja, siendo imposible para un revolucionario moderno arremeter contra la propiedad en interés del trabajo, sin ver que el trabajo tiene, directa o indirectamente, relación de interés en la propiedad.

Frente a la tendencia autoritaria del socialismo, y frente a cualquier plan de vida impuesto desde arriba, el pensamiento liberal surge en interés, a la vez, del individuo y de la sociedad. El liberalismo quiere hacer justicia a los elementos individuales y sociales de la producción, contrastando así con el individualismo abstracto y con el socialismo abstracto, que respectivamente acentúan un momento sólo rechazando el otro. Una concepción armónica definirá los derechos del individuo en vista del bien común, y los de la comunidad en vista del bienestar de los individuos. De esa manera, la creciente colaboración del liberalismo político y del laborismo, que en los últimos años ha reemplazado al antagonismo de 1890, no es un accidente de un oportunismo político momentáneo; tiene sus raíces profundas en las necesidades de la nueva democracia (1).

El liberalismo inglés en 1906 ha superado la crisis del *unionismo;* hállase hoy en camino de superar la crisis más grave del *coalicionismo* de guerra, que bajo una di-

(1) Para más amplias informaciones del movimiento político contemporáneo de Inglaterra, puede consultarse mi obra *L'Impero Britannico dopo la guerra*, Florencia, Vallecchi, 1921.

visa igualmente neutra encubre un predominio efectivo de las fuerzas conservadoras y una tendencia autoritaria y proteccionista. El hecho mismo de que, no obstante el rico contenido democrático y social, continúe el partido llamándose liberal, significa que el tono de la política inglesa responde más aún a la idea de libertad que a la de igualdad. Por tanto, pues, los cambios todos realizados en un siglo de historia, no han modificado la tradicional relación entre ambos términos y con la que los ingleses de las pasadas generaciones gustaban diferenciarse de los franceses, amantes de la igualdad más que de la libertad (1).

(1) Hobhouse, *Liberalism* (en la colección de la *Home University Library*, s. d.).

CAPITULO II

EL LIBERALISMO FRANCES [1]

1. *El constitucionalismo*.—La restauración de los Borbones en Francia, después del Imperio napoleónico, no significa en modo alguno un retorno al régimen anterior a 1789, sino un progreso político, incluso con respecto al cesarismo. De todos los soberanos restaurados, Luis XVIII es el que menos ha sentido el influjo de la mentalidad romántico-legitimista de la época, y el que no se entregó, gracias a su excepticismo y a su buen sentido, a las fantasías de una exhumación medieval.

Los franceses conservaron todas las conquistas civiles de la Revolución sancionadas en el código napoleónico. La propiedad individual y antifeudal continuaba formando la base de la sociedad económica. La centralización administrativa, que bajo las más dispares consignas políticas se había estado constantemente desarrollando desde Richelieu y posteriormente, no sufrió detención alguna. El régimen concordatorio de 1801 fué conservado. A pesar de la aparente reintegración de las antiguas dignidades nobiliarias, la verdadera clase gobernante era la burguesía, esencialmente terrateniente, pero que se enriquecía con nuevos elementos de origen manufacturero y comercial,

(1) En este capítulo comprendemos también, por razones de afinidad mental y de vecindad históricopolítica, al liberalismo belga.

a medida que la revolución industrial, más tardía y más lenta que la producida en Inglaterra, comenzaba a manifestar sus efectos.

Y no sólo se consolidaba la libertad civil, con el reconocimiento por parte del nuevo régimen y con la renuncia a desposeer, en favor de los emigrantes y de la Iglesia, a los propietarios de tierras surgidos con la revolución; se consolidaba también la libertad política, en vano solicitada en el período napoleónico, que venía ahora a sancionarse con una Carta constitucional, garantizando a los ciudadanos sus derechos y asociándolos, con limitaciones, al Gobierno. Esta Carta satisfacía las aspiraciones de la alta burguesía. Creaba dos Cámaras, a las que concedía el derecho a votar los impuestos y a colaborar en la elaboración de las leyes, cuya iniciativa correspondía, sin embargo, a la Corona. Hacía del sufragio un privilegio de los mayores contribuyentes, hasta el punto de que todo el cuerpo electoral resultaba compuesto de unos cien mil individuos, y los elegibles no llegaban a la quinta parte de esta cifra, ya que la contribución exigida para ello aún era más alta. La opinión media sentíase protegida con estas restricciones contra el peligro de cualquier ofensiva demagógica y revolucionaria. Incluso un liberal, como Benjamín Constant, era partidario de una limitación más severa, exigiendo como condición esencial para el sufragio, no una contribución cualquiera, sino la territorial, con explícita exclusión de la mobiliaria que no ofreciera los requisitos de estabilidad y de seguridad que el cumplimiento de las funciones políticas exigía (1).

---

(1) Más adelante, B. Constant se ha desengañado y ha concedido los derechos políticos a las clases industriales.

La nota diferencial de la Carta de 1814, con relación a las constituciones de la época revolucionaria, está en que no surge de la soberanía popular y no es un pacto entre gentes libres e iguales, sino que se trata de un acto de concesión unilateral del monarca a sus súbditos, lo cual supone que la soberanía se encuentra íntegramente en el primero. La Carta de Luis XVIII comienza con la declaración expresa de que "si bien toda la autoridad en Francia reside en la persona del Rey... voluntariamente, y en el libre ejercicio de nuestra autoridad real, hemos acordado y acordamos la Carta constitucional". Hay aquí un retroceso, formal por lo menos, incluso en relación con las constituciones de la Edad Media, que sancionaban un pacto bilateral entre el monarca y el pueblo, a los que reconocía de esta manera un derecho igual en cuanto al origen.

Otra diferencia jurídica entre las constituciones revolucionarias y la de 1814 (1) se halla en que la última sustituye los derechos del hombre en general por los derechos de los franceses en particular; es consecuencia del principio mismo de la soberanía de los monarcas, pudiendo cada uno de ellos, dentro de su propia jurisdicción, producir las normas que estimen más oportunas.

Esta confusión entre el monarca y el soberano tiene la virtud de poner en movimiento el pensamiento político liberal, ya que si la constitución, y con ella todas las garantías políticas, depende exclusivamente del Rey, tiene éste facultad para revocarla, o, por lo menos, la posibilidad de revisarla, depende únicamente de su conciencia.

---

(1) Fué otorgada desde el primer regreso a Francia de Luis XVIII.

La preocupación de los constitucionalistas va siendo cada día más grave, a medida que la abstracta posibilidad comienza a tener realización bajo la creciente presión de los reaccionarios y con el advenimiento al trono de su jefe, el viejo conde de Artoris. En este punto, incluso los escritores más moderados — los llamados doctrinarios como Roger Collard, De Broglie, etc.—, sienten la necesidad de disentir del principio inspirador de la Carta. Para Roger Collard, que es un discípulo de Coussin, y que del vaporoso eclecticismo de su maestro ha extraído la idea de la *raison universelle,* la soberanía incumbe precisamente a esta razón, que se coloca en una esfera superior a los intereses encontrados de los particulares. Y la abstracta razón del eclecticismo se coloca y precisa en su aplicación política, por el hecho mismo de que la burguesía, que se considera depositaria de los *lumi,* parece la llamada a personificarla. Pero, si la soberanía de la razón es la que se manifiesta en las leyes votadas en el Parlamento por la nueva clase privilegiada, ¿no llega a ser sinónimo de soberanía popular, aun cuando sea considerando como pueblo al "pueblo legal"?

Roger Collard, que se había planteado esta delicada cuestión, estaba obligado a dar una respuesta, como más adelante dirá un revolucionario. Quizá ha creído que la interpretación lógica de la soberanía de la razón habría llevado derechamente a la "voluntad general" de Rousseau, y que toda extensión democrática del derecho electoral se hallaría cubierta—con gran peligro para los que tienen buenos pensamientos—con el manto de la razón.

Pero la respuesta fué dada por B. Constant, con una gran circunspección, en su *Cours de politique constitutionnelle,* en el cual explica por qué en su obra anterior,

Principes de politique, se había mostrado hostil al principio de la soberanía popular. En aquel tiempo, este arma constituía un peligro en las manos de Napoleón, que se servía de ella para justificar el exceso de su poder, con el pretexto de que sólo era un delegado del pueblo. Nececitaba, pues, atacar la soberanía popular para combatir a un hombre que había abusado de ella con exceso. En la restauración, en cambio, lo que sirve es un razonamiento opuesto. Sin embargo, manifiesta Constant, no se debe dar una importancia excesiva a una idea abstracta, pensando que gracias a ella se aumentan las libertades individuales, y mucho menos se necesita concederle un valor ilimitado. La universalidad de los ciudadanos es soberana en el sentido de que ningún individuo, ninguna facción, ninguna asociación, se puede arrogar la soberanía como no la tenga delegada. Pero hay una parte de la existencia humana que, necesariamente, es individual e independiente, y que, en realidad, se halla fuera de toda competencia social. Allí donde comienza la independencia de la vida individual, se detiene la jurisdicción de la soberanía. Rousseau ha desconocido esta verdad elemental, y su error ha tenido como consecuencia que el *Contrato Social*, tan frecuentemente invocado en favor de la libertad, sea el más terrible auxiliar de todos los despotismos (1).

Por lo tanto, la verdadera salvaguardia de los individuos se encuentra en el reconocimiento, no de la soberanía popular, sino en la extensión de sus límites, y en último término, en las garantías políticas frente al sobe-

---

(1) B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, Bruselas, 1839, págs. 64 y siguientes.

rano, sea el monarca o sea el pueblo. Vuélvese de esta manera al sistema de garantías del siglo XVIII, a la doctrina de Montesquieu, modernizada, sin embargo, con las lecciones de la experiencia de 1789 y con haber profundizado más en la historia del sistema político inglés.

Se atribuye a Constant el mérito—y él mismo lo recuerda con complacencia—de haber dado con la clave del parlamentarismo inglés, que consiste en la separación del poder real, del ministerial o ejecutivo, irresponsable el primero y cubierto con la responsabilidad del segundo. Quince años más tarde, en 1830, Thiers, en un célebre artículo, resumirá este principio en la fórmula según la cual el Rey reina, pero no gobierna. El mérito de la misma está en que, gracias a ella, se puede aceptar la separación de los poderes del Estado, en el sentido indicado por Montesquieu, sin peligro de comprometer la unidad del poder. La monarquía constituye precisamente esta unidad neutra (la expresión es de Benjamín Constant) y superior, de que emanan y a la que confluyen las diversas ramas de la actividad pública. El sistema de la compensación de fuerzas encuentra en ella su armonía. Ofrece además el medio para satisfacer las exigencias de la opinión popular sin cambiar el régimen, ya que la irresponsabilidad del rey, unida a la responsabilidad del ministerio, permite toda clase de cambios en la orientación política, sin que resulte iniciador el mismo monarca.

Con la responsabilidad ministerial desaparecen las barreras que, en tiempo de la Constituyente, habían impedido el ingreso de los ministros en las asambleas electivas. Ya no son meros funcionarios de la Corona y no representan, por tanto, un interés antagónico frente al pueblo. El ejemplo de Inglaterra es una prueba: allí los que ha-

cen oposición al Ministerio ven en el poder su fuerza y su autoridad futura.

Como corolario ulterior del mismo principio, ábrese camino la idea de que el Ministerio constituye una unidad solidaria, que responde como un todo a una misma dirección política. Es el llamado sistema de gabinete, a su vez estrechamente ligado a una división de partidos políticos, cada uno de los cuales formula un programa diferente de gobierno.

La dificultad más grave con que entonces tropezaba este complejo sistema, y que hoy resulta familiar, consistía en la poca experiencia que tenían los pueblos continentales, de los partidos y de su manera de actuar. La Revolución francesa había tenido, con sus *clubs,* los primeros embriones de partidos políticos, pero su lucha se había desenvuelto a golpes de guillotina. Napoleón, de acuerdo con la idea plebiscitaria del cesarismo, no había querido partidos. Para él los franceses debían manifestarse unánimes en el amor a la patria y a su Gobierno. Ante el recuerdo de la Revolución y la presión niveladora de la época imperial, la idea del partido tomaba un aspecto tenebroso, hasta el punto de que no pocos liberales de la restauración la rechazaban. Sin embargo, se formaron espontáneamente nuevos partidos, debido a las inevitables diferencias de mentalidad y de interés. Los reaccionarios, los moderados, los independientes, se agruparon de acuerdo con sus respectivas orientaciones y lucharon ásperamente entre sí. Tampoco, ante la realidad, desaparecieron los tradicionales perjuicios. Hay partidos, pero constituyen un mal, evitable, según los optimistas; necesario, según los pesimistas.

Para comprender el valor positivo del partido, no es

suficiente el ejemplo inglés. Se necesita poseer una experiencia religiosa que un pueblo católico no posee: la experiencia de las sectas confesionales. Nos explicamos que Constant sea entre sus contemporáneos el que mejor pueda comprender aquel valor, pues pertenecía a una familia protestante. Su concepto de la libertad religiosa pone de manifiesto con claridad aquel origen. La multiplicación de las sectas es un bien que erróneamente desconocen los gobiernos. Su número mismo las equilibra y modera, y el soberano tiene el deber de transigir con todas ellas. En un régimen de libertad, toda nueva congregación religiosa intentará demostrar la bondad de su doctrina con la pureza de sus costumbres y el cuidado de la propaganda. Entáblase así una noble lucha, en la que el éxito depende de la moralidad más austera.

Ahora bien, los partidos no son más que sectas políticas, a las que sólo una experiencia religiosa puede conferir aquel aspecto de universalidad, aquella preocupación por el bienestar general que redime y a la vez integra el particularismo de origen. Los partidos son puntos de vista singulares sobre la totalidad, modos particulares de entender el gobierno común, así como las sectas religiosas son formas diferentes de entender el servicio del culto hacia un mismo Dios. Ahora bien, en los países católicos se podrá, desde luego, encontrar individuos aislados y emancipados capaces de comprender esta función, pero faltará siempre la correspondencia por parte de la masa, y los partidos estarán obligados a oscilar entre los dos polos opuestos de la secta egoísta y de la universalidad indiferenciada, sin encontrar jamás un punto estable de equilibrio.

La solidaridad entre las partes diversas del sistema

parlamentario, al desconocer las funciones de los partidos, lleva a la negación de la unidad política del gabinete y del derecho del Parlamento a exigir que se marche. Para Royer Collard y para otros doctrinarios más moderados, el Ministerio depende del Rey y constituye una prerrogativa exclusiva de la Corona el derecho a licenciarlo. Preséntanse aquí, en embrión, por primera vez, los dos sistemas políticos que muy pronto tomarán el nombre de parlamentario y de constitucional, uno de los cuales coloca el asiento de la soberanía en el Rey, y el otro en el Parlamento.

A continuación de este primero y más discutido orden de garantías políticas, hay otros muchos de no menor importancia que, a partir del período de la Restauración encuentran multitud de intérpretes, desde Benjamín Constant a Daunau, a Tracy, a Guizot, a Royer Collard. Como, en el fondo, todos estos autores se repiten, nos limitaremos a hacer una exposición impersonal y colectiva.

Hay un orden de garantías, que también se liga con la división de poderes. El derecho a legislar corresponde únicamente al poder legislativo y los ciudadanos no están obligados a cumplir más que las leyes constitucionalmente promulgadas. Este principio tiene su sanción práctica gracias a la independencia del poder judicial, la cual es mucho más fácil de enunciar que de llevar a la práctica en un país como Francia, con una tradición centralista y burocrática, al día siguiente de una revolución que ha fundido en uno solo todos los poderes y que ha dejado a los individuos totalmente indefensos ante la preponderancia de los funcionarios. Los escritores liberales de la Restauración llegaron incluso a lamentar la abolición de la venta de cargos, que tenía, aparte de otros muchos de-

fectos, el gran mérito de colocar al magistrado en situación semejante a un propietario independiente, en relación con su cargo y, de hecho, inamovible. Pero como no había posibilidad de volver a lo antiguo, intentaron suplirla con la inamovilidad de derecho que distingue a la magistratura del resto de la burocracia, y con la competencia del jurado, no sólo para los delitos más graves, sino también para aquellas materias que más podían interesar a la libertad de los individuos.

Otra garantía fundamental era la de libertad de prensa, no sólo como corolario de la libertad de pensamiento y de expresión, sino también como libertad pública o política en relación con la función que a la imprenta cumple, de lazo y de intérprete entre la opinión pública y los poderes constituídos. Contra los delitos de imprenta se empleaban las normas de derecho común, capaces de tutelar lo mismo a los individuos que a los gobiernos. Todo obstáculo, toda restricción de la libertad de prensa daña a los que debiera ayudar, pues el Gobierno, muy a pesar suyo, se hace, de hecho, responsable de todo cuanto dicen los periódicos, y se le puede atribuir cualquier indiscreción de un periodista, obligándolo a hacer declaraciones que parecen confesiones. La censura produce, además, el grave daño de dar mayor influjo a lo que los periódicos puedan decir de falso que a lo que digan de verdad. De otro lado, cuando no existe otro medio cualquiera de comunicación con el público, todo el mundo está expuesto y sin defensa a los ataques secretos, producto de la maldad y de la envidia. El hombre público pierde su honor, el comerciante su crédito, y el particular su reputación, sin que pueda conocer a sus enemigos y sin que quepa desenmascararlos. No

es aconsejable siquiera el sistema mixto (semejante a la tolerancia religiosa de los países católicos), que consiste en la existencia de una prensa del Gobierno y en tolerar otra independiente. El resultado que entonces se logra es precisamente contrario al que se desea, ya que una prensa de Gobierno se desacredita lo mismo que una prensa no libre. La independiente, en cambio, adquiere un crédito mayor quizá del merecido. Vale mucho más adaptarse al ejemplo de Inglaterra, donde incluso los ministros, cuando quieren comunicar con el público o polemizar por medio de los periódicos, se dirigen, como personas privadas, a la prensa libre y exponen sus razones. La libertad, pues, es una condición esencial de veracidad.

Otra garantía contra el despotismo es la de la autonomía provincial y municipal. Constant alude incluso a un poder municipal en la división tradicional de los poderes públicos. Los intereses locales contienen en sí mismos un germen de resistencia contra la autoridad, ya que ésta puede más fácilmente actuar frente a individuos aislados que no frente a sus grupos. Hay que añadir, además, que el patriotismo no se produce como no exista un fuerte lazo de unión hacia los intereses locales, lo que han desconocido, con grave error, aquellos patriotas que, al declarar la guerra a estos intereses, agotaron la fuente principal del patriotismo, queriendo sustituirla con una pasión ficticia por un ser abstracto, por una idea general despojada de todo aquello que hiere a la imaginación y que habla a la memoria. Finalmente, responde a una división racional del trabajo el que los asuntos generales se traten por toda la comunidad; pero los que interesen sólo a una fracción, pueden y deben ser decididos por ella.

Se trata, pues, de introducir en la administración pública mucho federalismo, interpretando este nombre, no como una desmembración de la soberanía del Estado, ni como una simple descentralización administrativa y burocrática, sino como algo intermedio entre la una y la otra, que corresponde al *self-government* inglés, esto es, a la delegación de algunas funciones de gobierno en favor de las administraciones locales electivas.

Pero, ¡cuántas dificultades que superar aquí también! ¿Dónde están ya las provincias? El espíritu departamental las ha sofocado, hasta el punto que sólo en dos o tres se pueden encontrar recuerdos de su fisonomía histórica original. ¿Y dónde están los municipios? ¿Y dónde se encuentran ya los viejos cuerpos aristocráticos que puedan constituir el núcleo de la administración local? Los escritores liberales comenzaron a darse cuenta, a diferencia de sus antecesores de la época revolucionaria, de los grandes obstáculos que impedían o dificultaban el funcionamiento del sistema constitucional inglés sobre el suelo de Francia. No desesperaban, sin embargo, de que la nueva estructura de la propiedad pudiera gradualmente sustituir a los destruídos cuerpos aristocráticos, y precisamente por esto se han visto llevados a insistir con más fuerza sobre la necesidad de que los derechos electorales, no sólo políticos, sino también administrativos, sean un privilegio de los mayores contribuyentes. Sólo así es posible organizar funciones públicas gratuitas, con funcionarios económicamente independientes de la presión del Gobierno central y capaces de resistir a toda expansión burocrática.

Una de las garantías establecida por la *Declaración* de 1891 consistía en el derecho de resistencia a la opre-

sión. Un derecho muy discutido por diversos motivos, pero que se fué concretando, con el correr del tiempo, en la organización de una Guardia nacional destinada a defender los derechos individuales y a sustituir cualquier forma de resistencia aislada y tumultuaria. También para los escritores liberales de la Restauración esta Guardia nacional constituye uno de los elementos principales de defensa de las garantías políticas y la distinguen cuidadosamente, en su formación, del Ejército, órgano de vigilancia exterior, y de la Gendarmería, órgano meramente policíaco. Puede parecer extraña la coexistencia del Ejército y de la Guardia nacional, si se considera que después de la época napoleónica el reclutamiento del primero es precisamente nacional. Pero es necesario tener en cuenta el estado de ánimo del Ejército después de la caída del Imperio, con sus preocupaciones y sus deficiencias, y, además, su dependencia del rey, que puede utilizarlo para violar la Constitución. Se justifica así una Guardia nacional algo especial, reclutada entre la burguesía y destinada, de acuerdo con el espíritu burgués que la anima y la dirige, a oponerse a toda clase de absolutismos, de arriba y de abajo, de la Corona y de la calle.

Este conjunto de garantías políticas servía para proteger los derechos individuales que ya conocemos: integridad personal y familiar, libertad religiosa, libertad de industria, inviolabilidad de la propiedad, etc. En ellas se comprendía la libertad política, la que se contrapone, por consiguiente, a la que la democracia revolucionaria había pretendido establecer, siguiendo el espíritu de la tradición clásica, que hacía consistir la libertad en la participación en el Gobierno. Benjamín Constant propor-

ciona la fórmula de esta oposición en su célebre opúsculo sobre la libertad de los antiguos y de los modernos (1).

¿En qué consiste la libertad de los modernos? "La libertad es el derecho que cada uno tiene a estar sometido sólo a las leyes, de no ser detenido, encarcelado ni condenado a muerte o molestado, en cualquier forma que sea, por el capricho de uno o más individuos. Es el derecho que todos tienen a expresar su opinión, a seguir sus inclinaciones, a trasladarse de un lugar a otro, a asociarse. Es, finalmente, el derecho a influir sobre la marcha del Estado, bien sea nombrando todos o parte de los funcionarios, bien aconsejando o preguntando, o mediante las peticiones que la autoridad esté más o menos en la obligación de tomar en consideración."

"Compárese esta libertad con la de los antiguos. Consistía aquélla en el ejercicio colectivo y directo de muchos de los privilegios que correspondían a la soberanía, en deliberar acerca del bien público, sobre la guerra, sobre la paz, en votar las leyes, dictar sentencias, examinar cuentas, etc.; pero al mismo tiempo que era ésta la libertad para los antiguos, consideraban compatible con la misma la sujeción del individuo al poder de la colectividad... Entre los antiguos, el individuo, soberano en cuanto a los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones de carácter privado. Entre los modernos, por el contrario, el individuo, independiente en su vida privada, sólo es soberano en apariencia, incluso en los Estados más liberales. Su soberanía es limitada, casi siempre indecisa, y en cuanto se ejercita, es para renunciar a ella."

(1) B. Constant, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes.*

Como todas las oposiciones históricas excesivamente lacónicas, se puede demostrar (1) que también ésta es falsa. Las repúblicas de la antigüedad, Atenas y Roma especialmente, reconocían muchas libertades de las llamadas modernas. Lo que en ellas faltaba y lo que puede confirmar, en parte, la tesis de Constant, era la idea de unos límites jurídicos y políticos a los derechos individuales. Mas, por otro lado, también los modernos han comenzado, más adelante, a interesarse por una libertad en el sentido de los antiguos. ¿Qué otra cosa significa la democracia directa de Rousseau? ¿Y cómo se explica la pretensión de su discípulo, el comunista Mably, de que estén los individuos completamente sometidos, a fin de que la nación sea soberana? ¿Y la revolución no se ha modelado sobre su sistema? Constant se opone enérgicamente a esta presunta libertad que para él constituye una peligrosa reminiscencia de la antigua, cuando en realidad es la evolución lógica de la de los modernos, ya que una vez admitida la necesidad de una libertad política como garantía de los individuos, va en ella implícita una participación del gobierno, y el desarrollo de toda la actividad política no puede dejar de tener por consecuencia la progresiva extensión de dicha participación.

Pero Constant participa, con todos los escritores liberales de la restauración, del odio implacable contra la democracia, de cuyos recientes excesos está vivo el recuerdo y tiene la ilusión de que la aberración democrática pueda ser para siempre superada. La democra-

(1) Jellineck ha proporcionado una clara demostración en *Allgemeine Staatslehere,* Berlín, 1905, quinta edición, págs. 288 y ss. (Hay trad. española de esta obra.)

cia, dice, hace de los individuos una polvareda de átomos que, en cuanto se produce el temporal, se convierte en fango. Y Guizot, con el dogmatismo profético de los hombres mediocres—hay también grandes hombres mediocres—afirma que el sufragio universal no volverá a ver más la luz.

Estos escritores tienen una fe absoluta en la bondad del régimen burgués, en el que los intereses particulares de una clase adquieren una vaga aureola de universalidad. ¿No es la burguesía la clase general por excelencia? ¿No es la clase de la "razón" en oposición a la del "dogma", a la de la "bárbara sensibilidad"? Y la razón no es ya la impetuosa razón de los revolucionarios; es la domesticada, legalizada, eclectizada, con arreglo al espíritu dominante de Coussin. Nadie disimula que el régimen contributivo sea en cierto modo privilegiado, pero este término "privilegio", muy odiado durante algún tiempo, adquiere un cierto sabor de distinción y de seducción. También sobre este punto revolotea el espíritu romántico de la restauración. La burguesía no es ni quiere ser una clase nueva. Aspira a *ennoblecerse*. Pero se trata de una nobleza diferente de la que antes ella perseguía de una nobleza burguesa con títulos propios. Agustín Thierry escribe la historia del *Tercer Estado*, precisamente con el propósito de buscar los títulos verdaderamente nobles, es decir, históricos de la gloriosa *roture* de Francia (1). Madame de Staël había escrito

(1) Recordando algunos años más tarde, en el prefacio a *Dix ans d'études historiques*, aquel trabajo, escribe: Nacido *roturier*, yo pedía que se reconociera a la *roture* su parte de gloria en los anales; que se recogieran con respetuoso cuidado los recuerdos honrosos plebeyos, de energía y de libertad burguesa; en una palabra: que con la

la frase a que ya nos hemos referido: en Francia la libertad es antigua y el despotismo reciente. Guizot encuentra en aquella frase la fuente para sus cursos académicos sobre la *Historia del gobierno representativo,* en donde quiere demostrar no sólo la antigüedad de la tradición liberal, ya viva en los más remotos tiempos del feudalismo, sino también el gradual carácter evolutivo de la libertad. De aquí el error, termina Guizot, de los que la buscan únicamente en la infancia de la sociedad. Se la encuentra, en efecto, pero en germen, y comienza realmente a vivir sólo cuando los individuos son lo suficientemente fuertes para poder defenderse, y se ofrece en toda su riqueza cuando su razón se halla protegida. "En su manera de ser racional y en su capacidad para reconocer la verdad, el hombre es sublime; y la divinidad de su naturaleza reside precisamente en esto. La libertad es en él poder para obedecer a la verdad que es capaz de reconocer y de adaptar a ella sus actos. Por este motivo la libertad es respetabilísima, pero sólo por este motivo. En cambio, en la infancia de la sociedad, la libertad que queremos y defendemos todos los hombres no es más que la libertad natural, la libertad de hacer su propia voluntad" (1).

La burguesía liberal puede, pues, dirigirse a la historia sin temor a contradecirse. Las recientes conquistas de la revolución—por lo menos las positivas y dura-

---

ayuda de la ciencia y del patriotismo se hicieran surgir de nuestras viejas crónicas, narraciones capaces de hacer vibrar las fibras populares (pág. 556 de sus *Oeuvres,* Bruselas, 1839).

(1) Guizot *Histoire du gouvernement représentatif,* 2 vols., segunda edición, 1855 (La primera comprendía un curso de lecciones hechas en 1820-1822.), I, págs. 214, 250.

deras—no son una novedad, una improvisación, sino que tienen una profunda raíz en el pasado, y el más sentimental de los escritores de la restauración, Chateaubriand, pudo aceptar la constitución como una prenda de la alianza histórica entre el pasado y el presente. "Se necesita—dice interpretando el sentir de la opinión media—conservar la política que ha surgido de la revolución y que está consagrada en la Carta, pero estirpando la revolución de su obra en lugar de incluirla en ella como hasta ahora se ha hecho. Se necesita, hasta donde es posible, mezclar los intereses y los recuerdos de la Francia antigua con la nueva, en vez de separarlos o dirigirlos hacia los intereses revolucionarios. Se necesita construir el gobierno representativo sobre la religión, en lugar de abandonar ésta como una columna aislada en medio del Estado. Así, pues, quiero la Carta en su integridad, quiero toda la libertad, todas las instituciones surgidas con el tiempo, con el cambio de costumbres y con el progreso de las luces, pero además con todo aquello que no ha perecido de la antigua monarquía, con la religión, con los principios eternos de la justicia y de la moral, y sobre todo, sin los hombres, tan conocidos, que han causado nuestra desventura" (1).

En este programa histórico, que aprueban la mayor parte de los liberales, se demuestra un más íntimo y sincero acuerdo con el liberalismo inglés que con la imitación formal de las instituciones representativas que tanto complacía a la mentalidad del siglo XVIII. Inglaterra, en efecto, es el país que ofrece una continuidad más

(1) Chateaubriand, *De la monarchie selon la Charte,* París, 1816, página 147.

completa de instituciones representativas y una complejidad de libertades particulares claramente grabadas. Aun cuando Thierry, influído por un cierto *chauvinismo*, no olvide la anglofobia revolucionaria y ostente todavía su intolerancia hacia el grupo inglés y quiera hacer pareja con Burke despreciando la revolución de 1688—como hecho que carece del asentimiento nacional y, en su verdadero significado meramente dinástico —, sin embargo, el movimiento de simpatía hacia Inglaterra es general y constante en todos los demás escritores de la época. El pensamiento continental sigue un camino inverso al del contemporáneo pensamiento británico. El uno, en efecto, tiene necesidad de corregir con la historia su abstracción revolucionaria; el otro, de vivificar su tradicionalismo con el contacto de una mentalidad racionalista, y uno y otro se comunican recíprocamente los elementos más originales del propio genio histórico y nacional.

Como resultado de esta breve exposición, es preciso reconocer en el liberalismo francés un carácter específicamente conservador. Apenas surgido de una crisis revolucionaria, siente la necesidad de consolidar las propias conquistas más bien que de realizar otras nuevas. Una vivacidad y agilidad mayor cabe, en cambio, notar en una corriente secundaria y lateral que afecta a los economistas. A fines de 1803, Juan Bautista Say había escrito su *Tratado de Economía Política*, pero no había podido, a causa de la prohibición imperial, publicar una segunda edición. Bajo la monarquía restaurada, esta obra, escrita con gran claridad de exposición y simplicidad de conceptos, pero con escasa originalidad de pen-

samiento, comienza a difundirse con gran amplitud. Ayuda a divulgar en el continente la nueva ciencia inglesa y a demoler la envejecida fisiocracia. El último representante de ésta, Dupont de Nemours, es tratado por Say, en una polémica, con altanera superioridad. El sistema industria se ofrece a los jóvenes cultivadores de la ciencia económica, en un tiempo en que también Francia comienza a inclinarse hacia el industrialismo, como un descubrimiento semejante al de Newton comparado con el anticuado de Copérnico.

Pero si Say y sus discípulos hacen mucho ruido, con la fórmula del *laissez faire*, de la concurrencia y del antiestatismo, están muy lejos de obtener aquel apoyo de las fuerzas económicas y políticas del país, que consiguieron los economistas ingleses. En Francia, la tradición manufacturera era colbertista, y también en el siglo XIX el desarrollo industrial se realiza no sólo con la ayuda del Estado, sino además sin provocar conflicto alguno grave entre la clase manufacturera y la agrícola. Una y otra estaban siempre dispuestas, a pesar de las predicaciones de los economistas, a ponerse de acuerdo en lo que se refiere a un común proteccionismo, y a luchar juntas contra toda tentativa de reforma liberal.

El tema de la libertad de trabajo era el que más convencía a los industriales, Dunoyer ha escrito una obra muy extensa sobre este tema, en la que demuestra las ventajas de la emancipación del trabajo de todos los vínculos de los gremios de la Edad Media, que lo condenaban a una vida estacionaria y miserable. Contra las coaliciones de los trabajadores emplea palabras muy duras. Son criminales cuando emplean la violencia, y son también nocivos aunque no encierren mala intención, ya que es im-

posible que los salarios excedan de los límites naturales fijados por la libre concurrencia. "La situación de las clases trabajadoras no depende sólo de los errores que pueden haber cometido con ellas las capas superiores de la sociedad, sino que tiene además, y sobre todo, sus raíces en vicios que les son propios: su apatía, su incuria, su imprevisión, su falta de espíritu económico, su ignorancia de las causas que hacen subir y bajar el precio del trabajo, el abuso que su grosería les lleva a hacer del matrimonio, el número siempre creciente de concurrentes que ellos mismos se crean y que hacen disminuir los salarios, mientras que la necesidad, cada vez mayor, de mano de obra, a consecuencia del desarrollo industrial, tendería a aumentarlos" (1).

Otro lenguaje muy distinto usa, en cambio, Sismondi en sus *Nuevos principios de economía política,* publicados después de su viaje a Inglaterra en 1819, donde pudo comprobar los primeros efectos de la revolución industrial sobre la clase trabajadora. Se irrita contra el optimismo de los liberales, que querrían que la adaptación de la mano de obra a las nuevas condiciones de trabajo se completara por ella misma, sometida a las leyes naturales de la concurrencia, sin advertir cuánta ruina sembraban en su camino estas leyes. La expansión del comercio nacional se pagaba a un precio muy caro y daba origen a una clase miserable y llena de sufrimientos. Sismondi es contrario a la neutralidad del Estado

(1) Ch. Dunoyer, *De la liberté du travail,* 3 vols., París, 1845; I, 390-404 (el núcleo principal de la obra es de veinte años antes). Dunoyer, juntamente con Carlos Comte, es el fundador y director del *Censeur européen,* el periódico liberal más activo del período de la restauración, en el que también ha colaborado con escaso éxito periodístico Agustín Thierry.

en la lucha económica. Exige la intervención en favor de la clase trabajadora: he aquí una medida que hoy nos parece completamente liberal, pero hay que tener en cuenta que, cuando fué expuesta, no había libertad de asociación y, por tanto, de espontánea defensa. En sus convicciones políticas era, en el fondo, un liberal que creía en la soberanía de la razón y que se oponía al sufragio universal, en el que veía, con mayor agudeza que los doctrinarios, uno de los más eficaces y, por tanto, peligrosos medios de reacción.

Su labor dió origen a la abundante literatura social del período de Luis Felipe y a las vivas polémicas entre los partidos políticos.

Si los liberales de la Restauración son, en general, moderados y conservadores, sin embargo, no se puede decir que el viejo espíritu revolucionario haya desaparecido por completo de la vida política francesa. Existe todavía, y lo personifican especialmente los reaccionarios. Fueron los que repudiaron toda transación entre lo nuevo y lo antiguo y los que, mientras parecían querer restablecer el régimen anterior a 1789, se dedicaban a alterar el contenido y la orientación de los principios de la revolución, dejando intacta la forma. De Maistre habla de un poder constituyente del Papa; De Bonnald elige una legislación puramente racional; Lamennais quiere alterar todas las relaciones tradicionales entre el Estado y la Iglesia. Y este fermento revolucionario no es meramente literario y palabrero, sino que tiene una gran eficacia política. Los ultras (es decir, el partido reaccionario) son los agitadores más antiguos. Su mismo amor hacia la monarquía absoluta y de derecho divino, les

coloca frente al Rey constitucional y los transforma en cómplices del Parlamento. Su necesidad de crearse un apoyo en la población, les lleva a defender un sufragio mucho más amplio que el que figuraba en el programa liberal, ya que el amor al trono y al altar se encuentra con más pureza y simplismo en el pueblo bajo que en la alta burguesía.

Con el advenimiento al trono de Carlos X en 1824, que satisface los deseos de los reaccionarios, las aspiraciones de éstos se hacen más agresivas, y su anticonstitucionalismo, que en un principio era disimulado, se manifiesta ahora claramente. Los ultras querían establecer el derecho de progenitura, revocar, por lo menos en parte, las confiscaciones de las propiedades de la nobleza y de la Iglesia, establecer el gobierno personal del Rey, es decir, destruir todas las libertades civiles y políticas que habían sido conquistadas con la revolución y con la restauración. Su programa, a medida que comienza a traducirse en actos, suscita una alarma que va siempre en aumento por parte de la burguesía liberal y la obliga, finalmente, ante la provocación más grave (las ordenanzas de julio de 1830) a salir de nuevo a la calle y a declararse revolucionaria por amor a su propia conservación.

No deja de tener interés el señalar en la actuación de los reaccionarios una curiosa manifestación liberal, que nace de su mismo antiliberalismo. Ya los hemos visto manifestarse incidentalmente como partidarios del Parlamento y del sufragio amplio, por odio a los constitucionales. Pero es más importante y permanente el motivo liberal encerrado en la política religiosa de una parte de aquellos, que toman el nombre de "católicos liberales".

Enfréntanse éstos con Lamennais, que en los escritos publicados antes de 1830 aparece como uno de los más rígidos defensores de los derechos clericales y papistas. Se opone a las llamadas libertades galicanas, en las que sólo reconoce odiosas y heréticas servidumbres de la Iglesia frente al Estado; se opone a la vez a la soberanía del pueblo, que encierra el principio del ateísmo, ya que gracias a ella el Parlamento tendría el derecho — que Blackstone reconoce expresamente—de cambiar y de modificar la religión del país (1).

Pero el sistema político que anhela es inconsecuente, pues ante la imposibilidad de establecer una rígida teocracia, no le queda otro camino de salida que el retorno a la antigua monarquía, con sus cuerpos aristocráticos y feudales. ¿Y no ha sido ésta la que ha creado el galicanismo? Lamennais querría un clero propietario "porque está en la naturaleza de la sociedad que los hombres consagrados a su servicio tengan una existencia segura e independiente, y sólo hay independencia con la propiedad". Pero un clero propietario e independiente no sólo del soberano, sino del papa. Años después, Tocqueville dirá que la espoliación de los bienes eclesiásticos, efectuada en la revolución, ha sido la que ha lanzado al clero en brazos de Roma (2).

Sin embargo, aunque contradictoria, la necesidad de liberar a la Iglesia de la esclavitud estatal y de romper el servil régimen concordatorio, está viva en el espíritu de Lamennais y constituye, desde entonces, la base

---

(1) Lamennais, *De la réligion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (París, tercera edición.), págs. 39, 394.

(2) Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'église en France*, etc. París, 1821, tercera edición, pág. 65.

de aquel liberalismo más amplio, que se va delineando en su mente alrededor de 1830, y será el motivo de inspiración del *Avenir*, fundado por él juntamente con Lacordaire y con Montalembert. El programa de este periódico, que lleva como lema las palabras "Dios y libertad", es acabar con los temores de los católicos hacia los liberales: "Se tiembla ante el liberalismo; hacedlo católico y la sociedad renacerá." Quieren a la vez demostrar que la libertad, no la privilegiada sino la de derecho común, satisface todas las exigencias de la revolución. Consecuencia inevitable de esta actitud es la separación de la Iglesia y del Estado, en interés mismo de la Iglesia, que debería, por consiguiente, tomar la iniciativa (1).

El movimiento del *Avenir*, contradiciendo bruscamente la orientación legitimista y reaccionaria de la política papal y de la conciencia religiosa de la época, suscita un vivo fermento de oposición. Lamennais se dirige directamente al Papa, pero la respuesta de Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos* es completamente desfavorable. A diferencia de Montalembert y de Lacordaire, no se somete; todo lo contrario: desarrollando la lógica de su pensamiento hasta las últimas consecuencias, escribe algunos años más tarde aquella famosa obra *Palabras de un creyente,* que constituye como un evangelio místico de la democracia renaciente.

El catolicismo liberal, temporalmente contenido por la encíclica papal, se alza más tarde, con mucha cautela, por obra de Montalembert y de Lacordaire, a los que se agregaron Dupanloup y Ozanan. Tanto esta forma or-

---

(1) A. Leroy Beaulieu, *Les cattoliques liberaux,* París, 1885; páginas 82 y siguientes.

todoxa como la herética y democrática de Lamennais, ayudan a la gradual separación, de la política reaccionaria de la restauración, de una parte de los católicos, y a que se unan a las corrientes políticas liberales del siglo XIX. Veremos a estos católicos adherirse a la revolución de 1848 y oponerse al cesarismo del Segundo Imperio. A ellos se debe en gran parte el que los revolucionarios, que en 1830 juntaban en su odio a los *ultra* y a los sacerdotes, en 1848, en cambio, estén llenos de fervor religioso e invoquen de los eclesiásticos la bendición de los estandartes de la libertad.

2. *La monarquía burguesa.*—La revolución de 1830, que expulsa del trono a la dinastía de los Borbones e instaura la rama de los Orleáns, es, como ya se ha indicado, una revolución conservadora, que tiene no pocas afinidades con la inglesa de 1688. Algunos desbordamientos populares del comienzo, presagio de nuevas luchas, fueron rápidamente reprimidos. La burguesía obtiene de Luis Felipe su Carta constitucional, que difiere de la precedente de 1814, en que desaparece de ella la promesa de una concesión unilateral del rey y surge la idea de un pacto bilateral entre el monarca y el pueblo. La soberanía de la razón queda a salvo, y en homenaje a ella, Luis Felipe abandona el título tradicional de Rey de Francia y de Navarra para asumir el de Rey de los franceses, y une a la "gracia de Dios" la "voluntad de la nación" (1). Toda relación con el legitimismo de la res-

(1) Fórmula de Guizot, que reconocía un carácter igualmente originario al derecho del rey que al derecho del pueblo; de ahí la condición sinalagmática del pacto.

tauración queda cortada; la burguesía tiene finalmente un gobierno completamente suyo.

Pero en el reinado de Luis Felipe, que en opinión del "país legal" debería cerrar la serie de reivindicaciones sociales y políticas, es en el que se produce el movimiento más intenso de renovación, en uno y otro campo. La monarquía burguesa querría hacer de los derechos políticos el privilegio de 250.000 individuos. Pero en un país como Francia, donde la propiedad territorial está repartida en cinco o seis millones de ciudadanos y donde sobre el *humus* pequeño-burgués se injertaron diversas actividades comerciales, del artesanado, burocráticas y profesionales, muy apropiadas para integrar esa pequeña burguesía, no es posible dividir, con la barrera artificial del censo de votantes, a la nación en dos partes y desheredar a la mayor, que políticamente se siente tan capaz como la otra. Esta mayoría pequeño-burguesa, que ha participado activamente en las jornadas revolucionarias, se siente defraudada con la constitución que le fué impuesta por sorpresa. El ejemplo de Bélgica que, juntamente con la independencia, ha obtenido en 1831 una *Carta* bastante más democrática con el expreso reconocimiento de la soberana nacional (sin la "gracia de Dios") y con un censo muy amplio, reanima el descontento de la desheredada pequeña burguesía francesa y la empuja hacia la oposición al nuevo régimen. Sus aspiraciones son principalmente políticas: república democrática con sufragio universal, conservando el orden social existente. Cuando comenzaron a insinuarse en sus filas elementos del proletariado, poniendo sobre el tapete en las discusiones el tema de la "propiedad", se apresuró a excluirlos y a diferenciarse de su programa. *Moi aussi, je suis proprietaire,* tales podrían ser sus palabras.

El proletariado, como clase y mentalidad distinta de la otra, constituye la formación histórica de este período en que se desarrolla la gran industria francesa. Y mientras la burguesía, alta y baja, hace cuestión de bandera la monarquía o la república, el proletariado de las fábricas manifiesta desde el principio una cierta indiferencia hacia toda reivindicación política y reclama la reforma social: el derecho al trabajo y el deber correspondiente de la sociedad a procurarle los medios de vida. Su primera aspiración era la constitución de Robespierre, que sancionaba este derecho y que, con el impuesto progresivo sobre la propiedad, tendía hacia la igualdad de hecho, esto es, de las fortunas de los ciudadanos.

Democracia y socialismo, que en el transcurso de la gran Revolución habían hecho ya su aparición impetuosa, y que en aquella rápida conmoción habían demostrado su falta de madurez histórica, comenzaban ahora verdaderamente a organizarse y desarrollarse, ya que la extensión y la diferenciación de la pequeña burguesía, por una parte, y la expansión industrial por otra, venían preparando el terreno para una acción más duradera y eficaz.

Los rasgos más característicos de esta nueva y renovada forma mental, pueden ya reconocerse en las dos escuelas que, surgidas en tiempos de la restauración, producen después de 1830, su efímera, pero brillante floración: el sansimonismo y el fourierismo.

Saint Simon es un temperamento original y brillante de reformador, que tiene de común con sus antecesores del siglo XVIII, la simpatía hacia el despotismo ilustrado. Pero le atribuye la misión, completamente nueva, de efectuar la reforma de la sociedad con arreglo a la orienta-

ción industrial. La Edad Media estaba organizada para la conquista y se dirigía por la fe; la sociedad moderna debía organizarse para el trabajo y ser dirigida por la ciencia. No más explotación del hombre por obra del hombre, sino explotación de la naturaleza, por obra de las fuerzas humanas asociadas: tal es el programa del sistema industrial.

Pero entre este programa y el viejo feudalismo, se introduce un tercer sistema, liberal, que según sus inspiradores, economistas y políticos, bastará por sí solo para satisfacer todas las exigencias de la industria moderna.

Para Saint Simon semejante pretensión no tiene fundamento. El liberalismo posee el mérito de destruir al feudalismo, pero se ha agotado en esta tarea de negación y de disolución. Preparado únicamente para la crítica, es incapaz de construir y de organizar. Su error proviene de estar integrado por legistas y metafísicos que jamás se preguntaron qué fin se perseguía con la actividad social, o bien tomaban como tal la de legislar o la de proclamar abstractas libertades, como si los hombres se juntaran para imponerse unos a otros las leyes o para librarse los unos de los otros. La *Parábola,* de Saint Simon, es una sátira ingeniosa del mero formalismo político: si se diera el caso, dice, de que desaparecieran del mundo todos los grandes dignatarios de la Corte y del Estado, continuaría aquél marchando sin acordarse de ellos para nada; en cambio, ¡qué ruina irreparable se produciría si desaparecieran todos los grandes artífices de la producción industrial!

El ideal político de Saint Simon es el colectivismo, la sustitución del Estado liberal e individualista por el

Estado "orgánico". Este ideal no tiene todavía en él un carácter socialista al estilo moderno, ya que le falta una clara diferenciación en las clases, y las fuerzas productivas están asociadas globalmente, sin atender a su estructura burguesa y proletaria. Pero la diferenciación y a la vez la acentuación de la fisonomía socialista, se produce en el seno de la escuela sansimoniana, constituída gracias a Bazard, Enfantin y Rodríguez, alrededor de 1826, cuatro años después de la muerte del maestro, y tiene como órgano de propaganda *El Globo,* un periódico fundado por Pedro Leroux.

Encontramos aquí los fundamentos todos de una doctrina económica y política del proletariado, formando un sistema "societario" y "orgánico", opuesto al sistema "fragmentario" y "crítico" de la burguesía. Saint Simón había dividido la sociedad en productores y ociosos. Eran ociosos para él únicamente los propietarios de la tierra. Los discípulos incluyeron también en esta categoría a los capitalistas, que explotaban no menos que los otros el trabajo del pueblo. Así comienza la cruzada socialista contra el capital, contra los "caballeros de la industria", tan privilegiados, y no de manera diferente, como los barones feudales. La concurrencia entre los industriales se considera y se la compara a las guerras entre corsarios en la Edad Media. La libertad de contrato de trabajo se estima como un engaño, ya que el trabajador no es libre ante el patrono, sino que está obligado a aceptar sus condiciones so pena de perecer.

Para los sansimonianos el único camino que permite escapar del ruinoso individualismo de la producción, es el de la concentración de todas las fuerzas productoras en el Estado, órgano de superior justicia distributiva, que retribuirá a cada uno según su capacidad, y a cada ca-

pacidad según sus obras. Queda, pues, abolida toda forma de adquirir como no se trabaje, y, en primer lugar, la herencia. Cuanto se economice con el trabajo sólo debe servir para aumentar el crédito en relación con el trabajo futuro y, por lo tanto, debe atesorarlo el Estado, que representa a la sociedad de los productores. A la objeción según la cual sin la herencia desaparece el deseo de acumular, los sansimonianos responden que eso es falso: en el ejército, en la magistratura, en la universidad, el deseo de adelantar constituye un estímulo eficaz para el trabajo.

Una vez en marcha, impulsados por la fantasía reformadora, los sansimonianos no encontraron ya ningún obstáculo ante sí: el horizonte no tenía límites. Transformaron la familia, la propiedad, la conciencia individual y religiosa, modelándolo todo de acuerdo con la forma del Estado y haciendo de toda actividad una función y de todo individuo un funcionario. Es importante, de modo especial, el aspecto religioso de la doctrina. Para Saint Simon la religión era un medio de progreso social, y su obra última, el *Nouveau Christianisme,* en la que se tropieza con algún atisbo de la orientación socialista de su escuela, anhela una modernización del cristianismo, sustituye sus ideales ultramontanos por otros más terrenales y más humanos.

Tal tendencia inmanentista, favorable a incluir la divinidad en la misma existencia terrena del hombre, llega a ser preponderante en su escuela, no sin haber recibido el influjo inmediato de la filosofía alemana. Rodríguez (1), traduce la *Educación del género humano,* de

(1) Véase P. Janet, *Saint Simon et le Saint Simonisme,* París, 1878, págs. 107 y siguientes.

Lessing, en la que, partiendo de la idea de que la revelación ha atravesado ya por dos fases, la del antiguo y la del nuevo Testamento, el escritor alemán llega a la conclusión de que la religión es progresiva y que se avecina una tercera fase. Los sansimonianos se propusieron llevarla a la práctica. El error fundamental del envejecido cristianismo es el de haber transferido a otro mundo sus ideales de libertad y de fraternidad, dejando a la tierra como prisionera del mal. Considera un mal cuanto se refiere a la carne y hace del trabajo humano un castigo, una expiación, alejando de la religión todas las fuerzas vitales de la sociedad. Hay que volverlas a traer y, por lo tanto, es preciso sustituir el Dios espíritu puro del cristianismo por el Dios espíritu y materia de la nueva religión humana: el Dios que es uno, que lo es todo y que encierra en sí todas las cosas. Enfantin, principal artífice de esta religión, se defiende también, como los autores alemanes, de la acusación de panteísmo. No quiere identificar al espíritu con la materia, sino hacer del espíritu el soplo que vivifica la materia y la eleva a un destino religioso y moral.

Lo más curioso es que esta nueva religión no se limita a proclamar una concepción abstracta, sino que se propone llevarla a la práctica, hasta donde ello es posible, dentro de la escuela sansimoniana. Enfantin, se proclama sumo sacerdote de la misma o "padre supremo"; Bazard, jefe del dogma; Rodríguez, jefe del culto. Y de acuerdo con la promesa de rehabilitación de la carne, las jerarquías sacerdotales se ordenan, no por individuos sino por parejas. Todo esto adquiere un aire de escándalo, y la mística religión sansimoniana termina en la sala de un juzgado, por ultraje a las costumbres.

Pero, prescindiendo de las exageraciones y de los caprichos, hay en esta tentativa de reforma religiosa un fondo serio: la idea de que sin un íntimo sentimiento religioso ninguna transformación del orden social es posible; y de que es necesario combatir la irreligiosidad a que la nueva sociedad está condenada por la intransigencia reaccionaria, dicen ellos, de la Iglesia romana. La utopía de una religión de la humanidad, que proporcione un valor divino e inmanente al trabajo de los hombres, y sacie su sed de justicia con premios y con castigos terrenales, no constituye una fantasía arbitraria del sansimonismo. La encontramos en el libro *De l'humanité* de Leroux, en Proudhon y, generalmente, en todas las concepciones democráticas que aspiran a proporcionar en cierto modo una visión total de la vida moderna (1). También el positivista Augusto Comte que, partidario ferviente de Saint Simon, se separa más tarde de su escuela por divergencias religiosas, termina al alcanzar la edad madura, volviendo a los sueños teológicos de sus antiguos compañeros de juventud.

Incluso el liberalismo, en un terreno menos utópico, anhela una reforma religiosa, cuya exigencia impone la misma hostilidad de la Iglesia romana, hacia su programa político y social. Más tarde, Quinet, alude con frecuencia a la idea de que también los países católicos deben hacer su reforma protestante, si quieren ponerse al nivel de las otras naciones. El catolicismo está irremediablemente perdido para la causa de la libertad; corres-

---

(1) Como dice Tocqueville (*De la Démocr. en Amerique*), el espíritu democrático tiende hacia el panteísmo; los alemanes lo han introducido en la filosofía y los franceses en la literatura.

ponde ésta, en su historia y en su estructura ideal, al protestantismo que, con la autonomía de la conciencia, ha fundado todo el sistema de la libertad moderna.

Otro de los sistemas sociales que ha florecido en este período toma su nombre de Fourier, temperamento extraño y genial de utopista, que adorna sus sueños con buena parte de la realidad viva de su tiempo. Como Saint Simon, considera el momento presente como un período de transición hacia una sociedad nueva y perfecta, a la que da el nombre de Armonia. Pero, a diferencia de su predecesor, Fourier no confía la realización al Estado, al cual aparenta desconocer. Su concepción tiene una motivación interior de carácter liberal, ya que se basa en la asociación voluntaria y espontánea de los individuos, inmunes por completo a todo vínculo de coacción externa. Esta inmunidad es imposible en el Estado presente, que llama de "civilización", ya que en él el trabajo está organizado de la manera más falsa y repugnante, y sin relación alguna con los instintos fundamentales del hombre, no teniendo, por tanto, fuerza alguna de cohesión. Pero en Armonia, el trabajo se distribuye de una manera natural, es decir, de acuerdo con la libre iniciativa y la espontánea inclinación humana. Su criterio de la división económica del trabajo es el de la atracción, que al convertir en goce lo que era un castigo, deja en segundo término y fácil, por tanto, de resolver el problema de la remuneración.

Con el principio de la "atracción" cree Fourier haber descubierto una ley todavía más importante que la de Newton. Reconoce en ella el medio para reparar todos los males del fraccionamiento industrial, de la concurrencia, de la propiedad. La atracción organiza y conecta las

células de la nueva sociedad, que llama falanges (o falansterios, si se tiene en cuenta su base territorial), y que son pequeñas comunidades autónomas y suficientes por sí mismas, que armonizan a la vez los trabajos del campo (que se han hecho atractivos gracias a la gran extensión adquirida por la horticultura y la fruticultura) y los trabajos industriales; que con la vida en común, hacen que se forme el espíritu social de sus miembros y, al mismo tiempo, que se economicen todos los gastos generales que implica un régimen doméstico; que distribuyen los frutos del trabajo según el sistema del "accionarado", en el cual se interesa a todos los individuos en el bienestar de la sociedad; y que, finalmente, están en relación directa entre sí para todas las funciones de interés más general y común.

Fourier no indica cómo podría conciliarse la libertad de asociación con la rígida y uniforme estructura del falansterio, con la monotonía de la vida que allí se tiene que llevar, semejante a la de la "fábrica", e incluso con el número fijo de sus miembros; y ésta es quizá la incoherencia que nunca falta hasta en el sueño más coherente. Sin embargo, ¡cuántas intuiciones geniales nos ofrece la fantasía de Fourier, fantasía que recuerda, como dice un biógrafo suyo, las de Edgar Poe! Su falansterio es el modelo ideal de una fábrica moderna; su principio de que el trabajo, para ser productivo, debe ser agradable, da lugar a interesantísimas aplicaciones pedagógicas y sociales; su confianza en los lazos que crea la asociación es profética, pues gracias a ella cree posibles grandes trabajos, que luego ha realizado la industria moderna, como los canales de Suez y de Panamá. Su escuela, fundada en 1825 y que perdura hasta 1850, es una pales-

tra en la que se adiestran las mejores capacidades técnicas, comerciales y financieras de Francia.

Sansimonismo y fourierismo, idealismo colectivista e idealismo asociacionista, son los dos límites extremos dentro de los cuales se moverán, durante todo el siglo XIX, las doctrinas del proletariado. El uno es expresión de la tendencia hacia la centralización estatal, el otro hacia la descentralización y la autonomía. El falansterio no es más que la forma fantástica e híbrida de la empresa industrial y a la vez de la comunidad. Por consiguiente, se dan en él, al mismo tiempo, la anticipación del sindicato y el recuerdo de la comunidad autónoma de la revolución. Son dos formas de descentralización, una económica y otra territorial, que implican dos especies diversas de federalismo. Pero en una y en otra viven la misma mentalidad anti-estatal del liberalismo individualista y extremista.

Al pasar de la concepción fantástica a la organización práctica de la clase obrera, la tendencia centralizadora y estatal obtiene fácil ventaja. La tradición de la monarquía administrativa y burocrática que había ya penetrado en la burguesía, termina por penetrar también en el proletariado, apenas éste aparece con su propio nombre en el horizonte de la historia. El sansimonismo, podado de todos sus aditamentos místicos y religiosos por Luis Blanc, ofrece un simple y claro catecismo para las masas. En la *Organisation du travail,* de Blanc, encontramos notas críticas contra el liberalismo burgués: demuestra que la concurrencia impuesta al obrero es autodestructiva, ya que anulando las empresas débiles se crea el monopolio de los más fuertes; volveremos a tropezar con la antítesis entre la idea abstracta del derecho y de

la libertad y del derecho como poder real, propia del proletariado. La organización del trabajo, predicada por los sansimonianos, se lleva a la práctica por medio de los *ateliers sociaux* financiados por el Estado, que llega a ser el centro, no sólo político, sino también económico de la nación. El derecho del pueblo al trabajo encuentra en la providencia estatal su sanción práctica. La única diferencia con el sansimonismo se halla en la sustitución de la fórmula de "a cada uno según su capacidad, y a cada capacidad según su trabajo", por la la fórmula "a cada uno según su capacidad, y a cada uno según sus necesidades", que es bastante menos coherente que la otra. Este catecismo llegó a ser popularísimo en los ambientes proletarios durante el último decenio de Luis Felipe y sirve después de divisa a la revolución obrera de 1848.

La corriente individualista libertaria, en cambio, encuentra escaso asentimiento en la masa y constituye la antítesis y hasta el fermento crítico del socialismo predominante. Está principalmente representada por Proudhon, que en 1840 debuta como publicista brillante y desconcertante con la famosa *memoria* titulada *Qué es la propiedad*. La propiedad es el robo: esta respuesta ha sido comparada al tiro de pistola, que obliga a los paseantes a pararse. Intranquiliza y preocupa en los ambientes burgueses, que sienten, en la creciente marea proletaria, el peligro que corren sus bienes. Pero Proudhon es tan contrario a la propiedad burguesa como al comunismo, en el que ve una forma diferente de la misma tiranía. La propiedad es la explotación del débil por el fuerte, el comunismo la del fuerte por el débil. He aquí su primera y fundamental antítesis, a la que después de su obra *Contradictions economiques,* siguieron otras, en las que se

polarizan los principios directivos de la vida económica y social: el trabajo, el valor, la concurrencia, el crédito, etc. Tienen todas su origen en la gran contradicción de la vida moderna, queriendo afirmar al mismo tiempo la libertad y la coacción, el individualismo y el Estado. Como más tarde dirá Proudhon en la *Idée générale de la Révolution au* XIX^{me} *siècle,* escrita después de la crisis revolucionaria del 48, la antinomia alcanza a Rousseau, que partiendo de la justa exigencia individualista del *Contrato social,* de hecho la ha anulado, creando un pacto de odio, un código de la tiranía capitalista y mercantil. La negación del Estado, he ahí la verdadera consecuencia que debería surgir del contractualismo; la sustitución de las relaciones coactivas de la autoridad por relaciones voluntarias y espontáneas. El individualismo desenvuelto hasta sus extremas consecuencias, llevaría al mutualismo, al régimen de la perfecta reciprocidad social, y ofrecería un principio fecundo para la síntesis de todas las antinomías.

Las llamadas síntesis de Proudhon constituyen la parte más sofística y más débil de su obra. Aspira a llevar a las mismas el espíritu de la dialéctica hegeliana, pero como sólo es un aficionado en filosofía, cuando se pone a citar a Kant o a Hegel comete despropósitos dignos de un charlatán (1). Mas no es ésta su especialidad. El verdadero Proudhon se nos revela en la manera realmente brillante cómo desenvuelve la antimonía; allí su ingenio cáustico, caprichoso y penetrante, encuentra el me-

(1) Véase, por ejemplo, como interpreta la doctrina kantiana del tiempo y del espacio en el *Système des contradictions économiques* (Edit. Flammarión.), II, 398.

dio apropiado. En realidad es un anarquista, si bien alardea con la superación del anarquismo en la autarquía. Las tesis políticas de los conservadores, de los liberales y de los socialistas no encuentran, todas por igual, buena acogida de su parte, y se complace en triturarlas y pulverizarlas casi con un placer de desesperada maledicencia. Así se explica el interés que ha suscitado su primer obra de 1848, en una sociedad en fermentación. Todos los partidos han podido aprovecharse de ella por igual, los conservadores apropiándose los "golpes" antisocialistas y viceversa, y conservadores y socialistas lanzándose contra todo lo que era hostil a la tesis propia.

Después de la *mémoire* sobre la propiedad, comenzaron a pulular en Francia las apologías de este "palladio" de la libertad moderna. No hubo escritor a la vista que no sintiera la necesidad de escribir la suya, y durante la revolución de 1848 fueron innumerables los concursos o premios para una defensa lo más conveniente y popular posible. Pero, como decía un contemporáneo, con escaso resultado, al menos por la calidad de los escritos.

Por otra parte, los economistas, que sentían su prestigio disminuído con el cúmulo de contradicciones que Proudhon había descubierto en sus obras, sintieron también la necesidad de defenderse y de contraatacar. Bastiat opuso a las *Contradicciones* la *Armonie Economiche,* pero por un curioso fenómeno de mimetismo, coincide con Proudhon—salvo en lo que afecta al ingenio—más de lo que parece a primera vista. Bastiat, último retoño de la escuela de Say, es también un individualista y, como su adversario, desea una anulación casi completa del Estado. Pero este ideal no es para él una síntesis de antinomias, sino la natural expansión de una cierta armonía

empalagosa que integra en una unidad las aparentes discordias de las fuerzas sociales. Difícilmente puede surgir de la pluma de un economista una obra más pesada que la *Armonie Economiche;* ha sido con razón blanco de la sátira socialista. Encuéntrase en ella todavía el optimismo del siglo XVIII, con su identificación de los derechos individuales y colectivos; y la posición contraria al Estado del viejo liberalismo, encuentra una de sus expresiones más dulzonas y barrocas.

También Bastiat ha querido, a imitación de Cobden, fundar en Francia una liga antiproteccionista, y ha recogido en un volumen traducidos los principales discursos de los legistas, pero su iniciativa ha tropezado contra la inmutable hostilidad de los propietarios y de los industriales franceses. El libro sólo ha servido para ayudar a difundir, entre el público continental, el conocimiento del gran movimiento librecambista de Inglaterra y a preparar a Cobden la triunfal acogida europea, en el viaje que realizó después de la victoria de 1846.

El escritor más importante de este período (y quizá el más grande que tuvo Francia en el siglo XIX) fué Alejandro de Tocqueville. Su obra sobre *La Democratie en Amerique* publicada en 1835 y reimpresa hasta doce veces, antes de la revolución de 1848, señala un momento decisivo en la orientación del pensamiento liberal, dentro del ambiente histórico tan cambiado, que ha visto resurgir la democracia y nacer al socialismo.

Hemos abandonado al liberalismo doctrinario de la Restauración dentro de los límites angustiosos de la ciudad "legal" y hostil a toda extensión fuera de tales límites. El recuerdo de los excesos revolucionarios, combina-

do con el duro egoísmo de clase, hacía que se viera a la democracia con una luz siniestra. Para terminar con esta desconfianza nada podía ayudar mejor que una obra como la de Tocqueville, en la que no se hacen apologías y en la que se quiere desarrollar con frialdad y lucidez un análisis desapasionado y sincero de un fenómeno histórico, fenómeno que además se desenvuelve en una escena muy lejana de las luchas políticas que comenzaban a agitarse en Francia.

Pero también al hablar de América tiene puesta Tocqueville la mirada en su país, y el mismo carácter, algo abstracto y deductivo de sus consideraciones históricas, facilita la aplicación a un sujeto más próximo e innominado. No sólo los americanos, sino también los franceses, sienten el amor a la igualdad que los empuja hacia la democracia. No es producto de una paridad originaria de condiciones y de un difuso sentimiento puritano, sino de la acción asidua de la monarquía niveladora y de la revolución, que ha acelerado la realización de esta obra. En los últimos tiempos se ha agregado otro potente factor de nivelación: la industria. A medida que el principio de la división del trabajo recibe una aplicación más completa, el trabajador deviene más débil, más limitado, más dependiente: el arte hace progresos, pero el artesano retrocede.

Ahora bien, el peligro inherente a este atonismo democrático es la tiranía, ya que al mismo tiempo que las fuerzas de resistencia de los individuos y de los grupos disminuyen, se prepara el terreno a las grandes concentraciones administrativas y políticas en que consiste la tiranía. Por eso se observa en el nuevo mundo industrial que el descenso de la clase proletaria va acompañado

de la elevación de la clase patronal. Mientras el trabajador reduce cada vez más su inteligencia con el estudio de un solo aspecto de la producción, el patrono extiende sus miradas sobre un conjunto cada vez mayor, y su espíritu se abre en la misma proporción en que el otro se cierra. El segundo, pronto quedará reducido a la fuerza física, sin inteligencia. En cambio, el primero necesita de la ciencia y del genio para triunfar. El uno se parece más al conductor de un gran imperio; el otro a un bruto. Así, pues, a medida que la masa de la nación se desliza hacia la democracia, la clase particular de los industriales deviene más aristocrática. Los hombres se ofrecen siempre con una mayor semejanza en una de ellas y están más diferenciados en la otra. La aristocracia industrial es la más dura y despiadada de cuantas han existido. Después de haber empobrecido y embrutecido a los hombres de que se sirve, los abandona en tiempo de crisis a la caridad pública para que coman (1).

Pero el despotismo que el desarrollo industrial trae consigo, no amenaza sólo desde arriba; quizá entonces resulte menos peligroso, ya que es más limitado. Amenaza también desde abajo, pues el interés de los trabajadores, a la larga, terminaría por prevalecer al tener en su favor la fuerza y el número, y con los salarios más elevados que lograrían arrancar a sus patronos se harían cada día más independientes y más inquietos. Y la masa anónima lleva en el alma un despotismo menos visible que el de las clases privilegiadas, pero más insidioso y profundo, que pretende nivelar las más insignificantes desigualda-

(1) Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 13.ª edición, 1850, II, 178 y siguientes.

des e investir a la colectividad de todo el poder que sustrae a los particulares.

Frente al despotismo de las viejas tiranías, el que ahora intenta penetrar en las naciones democráticas actuales es más difuso y más dulce; degrada a los hombres sin atormentalos. Resúmese en un poder estatal absoluto, minucioso, regular, previsor, suave, que sería parecido al poder paterno, si tuviera por finalidad preparar a los hombres para la edad viril; por el contrario, sólo se propone fijarlos de modo irrevocable en la infancia (1).

¿Cuáles son, en efecto, las consecuencias de la centralización? Se propone llevar con gran regularidad los asuntos corrientes y mantener al cuerpo social en una especie de somnolencia administrativa. Sobresale en el impedir, pero no en el hacer. Cuando se trata de remover profundamente a la sociedad o de imprimirle un movimiento más acelerado, su fuerza le abandona. Por poca necesidad que sus normas tengan del apoyo de los individuos, se sorprenden éstos de lo débil que resulta ésta gran maquinaria. Asistimos, pues, a un doble proceso que se desarrolla en sentido inverso y en virtud del cual de un lado se aumenta el poder y de otro va debilitándose sin cesar. En ninguna otra época de la historia se ha ofrecido al mismo tiempo tan débil y tan fuerte.

Nuestros contemporáneos equivocan con frecuencia el despotismo con la autonomía. Se consuelan de encontrarse bajo tutela pensando que han elegido por sí mismos los tutores. Abundan en estos tiempos los que se adaptan fácilmente a esta especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo, y los

(1) *Obra citada*, II, 356, 358.

que creen haber garantizado suficientemente la libertad de los individuos cuando los abandona al poder central. Hay en tal ilusión el síntoma de una fuerza centrífuga que actúa en el seno mismo de la democracia y cuyos efectos se querría neutralizar: la fuerza de la libertad. Crear una representación nacional en un país muy centralizado supone, sin duda, disminuir el mal que la excesiva centralización produce, pero no destruirlo.

Es necesario que la pasión por la libertad no se agote en un acto formal de soberanía popular, sino que se ejercite continuamente en todos los campos de la actividad humana. Como el advenimiento de la democracia es inevitable, es ya casi un hecho, debieran neutralizarse sus venenos con todos los antídotos que la libertad pueda ofrecer. Pero es muy difícil de realizar esta tarea que la democracia impone y dificulta mucho tiempo. Destruye todos los diques que deberían servir para frenarla, apaga todas las energías individuales que debieran oponérsele. En estas condiciones, el aprendizaje de la libertad resulta muy duro, mientras que el despotismo se ofrece rico en seducciones, como la de reparador de todos los males, apoyo del derecho, sostén de los oprimidos, mantenedor del orden. Los pueblos se adormecen rodeados de la prosperidad que hace surgir, pero cuando se despiertan se encuentran hechos unos miserables. La libertad, por el contrario, nace, ordinariamente, en medio de las tempestades, se establece penosamente entre las discordias civiles, y sólo cuando ya es vieja se reconocen sus beneficios.

Mas ¿cómo orientar su acción? De la misma manera que el despotismo democrático interviene en todas las formas de actividad individual y social, es preciso oponerle la libertad en todas partes: las garantías políticas,

la libertad de educación, de religión, de opinión, de asociación tienen una tarea propia en la lucha. Se trata de modelar en todos sentidos el terreno histórico que el despotismo ha allanado, de crear por todas partes centros de resistencia y de contención. Aquel *régimen de garantías* que el pensamiento liberal de la Restauración ha elaborado precipitadamente en contra de las pretensiones despóticas de los monarcas, necesita dirigirlo contra la nueva monarquía, que no difiere de la precedente sino en que posee raíces más extensas y profundas.

He ahí cómo aquel pensamiento, que parecía envejecido y entumecido en la defensa egoísta de una clase privilegiada, encuentra un nuevo y más amplio campo de acción, una oportunidad de adquirir otras energías en una lucha vital. Si los testarudos doctrinarios, del tipo de Guizot, continúan mostrándose impenetrables a estas exigencias, en cambio, las inteligencias más abiertas se lanzan con fe y con entusiasmo por el camino que traza Tocqueville. El programa de una democracia liberal lo encuentra muy atractivo Lamartine, que le consagra su *Politique rationnelle*. El filósofo Vacherot escribe un libro titulado *De la Démocratie*. Los hombres políticos que tomaron una parte importante en la revolución de 1848, como Odilon Barrot y Ledru Rollin, tienen sentimientos democráticos. El mismo Thiers incluye en su programa de oposición constitucional al Ministerio de Guizot, muchas cuestiones que se refieren a la democracia.

La obra de Tocqueville ha barrido un ídolo tenebroso, demostrando que la concepción democrática, lejos de ser una aberración revolucionaria, se encuentra siempre en el camino de la Historia de Francia. Todo lo que en períodos aislados de esta Historia aparecía como apartado

y en desacuerdo con los anteriores, se revela a su claro ingenio como una continuidad ininterrumpida y uniforme que hace del pueblo francés, superficialmente juzgado como inconstante y ligero, el pueblo más constante y firme en sus características. La revolución de 1848 será una prueba más de esta constancia, a través y a pesar de todos los cambios

3. 1848.—El 27 de enero de 1848, en la discusión parlamentaria con motivo de la contestación al discurso de la Corona, Tocqueville, en un célebre discurso, juzga de esta manera la situación: "Por primera vez después de quince años, decía, declaro a la Cámara que siento un cierto temor ante el porvenir. La sensación, el sentimiento de inestabilidad, precursor de las revoluciones, existe hasta el más alto grado en el país. Si se presta un cuidado atento a la clase que gobierna y a la que es gobernada, lo que se percibe en una y en otra asusta e inquieta. Lo que veo puedo expresarlo en pocas palabras: las costumbres públicas sufren una continua alteración. Como la moral no reina ya en los actos principales de la vida, no se manifiesta tampoco en los de menos importancia, y como el interés ha sustituído en la vida pública a los sentimientos desinteresados, constituye ley en la vida privada. Mirad, añadía, lo que sucede dentro de la clase trabajadora, que hoy, es preciso reconocerlo, se mantiene tranquila. ¿No veis que sus pasiones han dejado de ser políticas para convertirse en sociales? Discute la justicia del reparto y de la propiedad. Mi convicción profunda es que dormimos sobre un volcán. En el régimen de 1830 se ha desarrollado la libertad mucho menos de lo que sería lícito esperar. Los gobernantes han concedido una

especie de salvoconducto para la inmoralidad y para el vicio. Cuando me dedico a investigar, en tiempos diversos y entre pueblos diferentes, la causa que ha llevado a la ruina a una clase de gobierno, percibo con claridad un determinado acontecimiento, un tal hombre, un motivo accidental y superficial; pero, creedme, la causa real y decisiva que hace perder a los hombres el poder, es la de haber llegado a hacerse indignos de conservarlo. Creo en la utilidad de la reforma electoral, en la urgencia de la reforma parlamentaria; pero no soy tan insensato como para ignorar que no son las leyes elaboradas con este fin las que labran el destino de los pueblos. No, no es el mecanismo de las leyes el que origina los grandes acontecimientos en este mundo. Lo que produce los acontecimientos es el espíritu del Gobierno (1)."

Este discurso encierra el juicio más exacto que cabe sobre el régimen de Luis Felipe y la más luminosa anticipación de los próximos acontecimientos. Una burguesía encerrada en el castillo de sus privilegios, fuera de toda relación con el mundo social que se iba renovando; un gobierno mezquino, preocupado con la paz a toda costa, aun a costa de la dignidad, y que no encuentra otro camino para comunicarse con los gobernados que el brutal *enrichissez vous*: tal era la situación política de Francia en vísperas de la Revolución. La ocasión revolucionaria se debe a aquella parte de la burguesía liberal que en los últimos años se había puesto en contacto con el ambiente democrático y social, y que, esperando poder encauzar el movimiento con una reforma política, se había situado, con Thiers a la cabeza, frente al Gabinete de Guizot, preten-

(1) En el apéndice a la *Démocratie en Amérique*, II, 455-468.

diendo, por medio de banquetes políticos, dirigir el interés de la opinión pública hacia su programa. Pero la reforma política pronto es superada por la revolución democrática, y ésta a su vez se nutre con otro movimiento más profundo de carácter socialista. Como ya lo había previsto desde 1842 Lorenzo Stein—que ha sido el que más ha penetrado en el estudio de la Francia moderna—la nueva revolución francesa ya no era meramente política, sino social.

Pero el año 1848 no es sólo una fecha francesa, sino europea: en Alemania, en Austria, en Hungría, en Italia y en cierta medida también en Inglaterra, el impulso de Francia se propaga rápidamente, y el movimiento se complica con la interferencia de otro impulso: el que se refiere a la independencia de aquellos pueblos que todavía no habían podido conquistar la unidad nacional. Pero, aunque atenuada, la fisonomía "social" de estas revoluciones se distingue siempre. En todas partes la burguesía liberal y democrática provoca el movimiento revolucionario y querría darlo por terminado dentro de aquellos límites que anteriormente se habían trazado; pero desde el primer momento es arrollada por la acción de las masas que ella misma ha puesto en movimiento y que desearían obtener algún beneficio en su favor, aun cuando fuera con daño para sus aliados. Frente a este imprevisto desbordamiento, la burguesía liberal de ayer, aterrada ante el comunismo, reclama la reacción. Comienza a realizarla por medio de su Guardia nacional, que en la ciudad y en el campo combate contra el pueblo revolucionario; pero como esta débil fuerza es insuficiente, se alía a todas las viejas fuerzas reaccionarias, a los aborrecidos tiranos, donde todavía quedan, o a los nuevos, donde sea posible im-

provisarlos. El comunismo es aplastado, la plebe reducida, pero también la libertad es aniquilada, y con la libertad se desvanece la independencia nacional, allí donde una y otra se hallaban íntimamente ligadas.

Esta parábola del movimiento revolucionario se ofrece en Francia en su mayor sencillez y simplicidad, pues ningún elemento de origen diferente al social la complica. Desbaratada desde los primeros días la oposición constitucional, y con ella el régimen, la revolución desemboca en la república democrática y de pequeña burguesía con un apéndice socialista, que debía servir de coro ante los ojos del patio de butacas. Luis Blanc y Albert, representantes de la clase trabajadora, formaron parte del Gobierno provisional, pero, a diferencia de sus colegas demócratas, figuraban sin cartera. Aspiraban a ser las industriosas abejas de la revolución, y se vieron condenados a hacer de cigarras, según la sarcástica expresión de Proudhon. ¿A qué quedó, en efecto, reducido en la práctica el principio de la organización del trabajo, que durante diez años había constituído la ilusión de los trabajadores? A crear los *ateliers nationaux* y más adelante los *ateliers sociaux,* es decir, a improvisar batallones de desocupados, a los que el Estado retribuye y cuyo número aumenta día por día desmesuradamente, y que el Gobierno está obligado a utilizar de la manera más futil. No se organiza una industria del Estado en un *fiat.* Exige una preparación tranquila y metódica que el encauzamiento de los acontecimientos revolucionarios no permite. Además, en el ánimo de los dirigentes democráticos existe la convicción de que los *ateliers nationaux* deben constituir un expediente transitorio, pues su organización no depende de un socialista, sino de un burgués, Thomas, muy hostil a Luis

Blanc. Los trabajadores pronto se sienten desilusionados. En vez de la esperada conquista del Estado se les ofrece una especie de degradante "caridad legal", que pesa gravemente sobre las espaldas de los contribuyentes. La organización del trabajo es una farsa, cuyo sostenimiento cuesta excesivamente. Pronto lo advierten los ciudadanos sobre los cuales el Gobierno establece un impuesto adicional del 45 por 100.

El descontento de la pequeña burguesía comienza a manifestarse en las elecciones políticas, realizadas con el sufragio universal, y de las que resulta una mayoría deseosa de una política reaccionaria y dispuesta a sacrificar toda su libertad para que el "comunismo" sea dominado. En un ambiente semejante se formaron y se difundieron con facilidad hábiles embustes, capaces de proyectar una luz siniestra sobre el proletariado y sobre sus dirigentes, a los que se atribuye una vida sibarítica de orgía y de disipación. La moralidad pública se conmueve y reclama cada vez más imperiosamente lo que el interés había ya sugerido: la dictadura militar que aplaste al proletariado. El epílogo sangriento de la lucha entre la democracia burguesa y el socialismo viene con las jornadas de junio, que crearon al general Cavaignac la aureola de salvador de la patria, abriendo el camino a la dictadura más durable de Luis Napoleón.

La consecuencia política más importante de tales acontecimientos radica precisamente en eso, en que completa la separación entre burguesía y proletariado, entre la democracia y el socialismo, que ya se venía dibujando a través de la evolución industrial y de la diferenciación política de los partidos. Por el momento, sin embargo, parece que el epílogo de la lucha va a ser otro muy dife-

rente. La democracia encuentra en Luis Napoleón al dictador que Tocqueville había ya previamente anunciado. Es el *élu de sept millions,* la expresión viva de la voluntad plebiscitaria del pueblo francés. La clase trabajadora parece como si deseara ser uncida al carro del vencedor. Derrotada y desorientada, concentra todo su odio en el general Cavaignac, su vencedor, y cede ante las lisonjas de Napoleón, el cual fué llevado al trono por aquellas mismas fuerzas que habían efectuado la reacción sangrienta. Pero Napoleón tiene un pasado socialista; ha pertenecido a la escuela de Fourier; ha estado en relación con Blanc, con el que ha discutido los principios de la organización del trabajo, y el cual fué portador de la idea napoleónica que desciende hasta los tugurios. El proletariado se adhiere a él con la esperanza, cuando menos, de que se aligere la presión reaccionaria. Los celadores del orden se aprestan a cantar victoria. Reybaud, al reimprimir sus *Études sur les réformateurs,* sentencia que el socialismo está muerto. Quizá es entonces, precisamente, cuando nace. Ha muerto una ilusión, la de que pueda improvisarse la organización del trabajo y concederse desde arriba, y la de que el derecho al trabajo sea una concesión graciosa de la burguesía. Mas esta muerte es, por de pronto, la condición para el nacimiento de un socialismo que eduque a las masas y las enseñe a organizarse por sí mismas y reivindicar sus propios derechos mediante la lucha de clases. ¡El *Manifiesto comunista* data del tiempo en que se proclamaba el fin del socialismo!

La dictadura napoleónica fué aquel poder blando y degradado que Tocqueville había juzgado propio de la democracia moderna. La misma política, que tanto éxito había tenido para domesticar a los obreros, Napoleón la

emplea también con los católicos. Si el grupo de los católicos liberales no cede a los alagos y mantiene la fe en su liberalismo, la masa católica que hace frente a Falloux y al director del *Universo* (Veuillot) no regatea su apoyo al que quiere reunir el Trono con el Altar. Y el Vaticano es el principal mediador del pacto, recibiendo una expléndida compensación de los *chassepôt* franceses que aniquilaron a la república romana. Esta política papista del dictador, realizada cuando todavía impera en la forma el régimen republicano, encuentra, como es natural, algún demócrata anticlerical dispuesto a apoyarla. Odillon Barrot no duda en aceptar la empresa romana, con la justificación, verdaderamente cristiana, de que el poder espiritual y el poder temporal deben seguir unidos en Roma, para que puedan estar separados en otra parte. Pero Napoleón acepta la premisa, que concuerda con sus planes y rechaza la consecuencia, guardándose el concordato. De esta manera la última esperanza liberal, que comparte también el grupo católico de Montalembert, queda defraudada.

4. El liberalismo y el segundo imperio.—Los verdaderamente derrotados con la revolución fueron los liberales, al menos aquella minoría que se sentía profundamente degradada en el aspecto moral con la dictadura, que la coloca bajo tutela cuando ellos sienten que son hombres. En cambio, los profesionales del liberalismo se encuentran en su elemento. Guizot, que con su torpeza y su insensibilidad política es uno de los principales responsables de la revolución, todavía escribe un almibarado librillo, *De la démocratie en France*, con la suficiencia de quien puede decir que ha previsto el inevitable éxito de las aberracio-

nes democráticas. Thiers, más prudente e insidioso, calla y espera a que se presente la ocasión perdida en febrero de 1848, para tomar el poder.

Con ánimo bien distinto considera los acontecimientos Tocqueville, que quizá hubiera podido reivindicar, con más derecho que cualquier otro, el triste privilegio de haberlos previsto. Siente la falta de libertad como una mutilación dolorosa de su propia personalidad, con independencia de toda consideración hacia intereses sociales, jurídicos y políticos. "No creo, dice, que el verdadero amor por la libertad haya jamás surgido solo ante la contemplación de los bienes materiales, ya que esta contemplación con frecuencia resulta difícil de realizar. Lo que ha conquistado en todos los tiempos el corazón de algunos hombres para la libertad, lo ha proporcionado su misma atracción, su *charme* propia, sin tener en cuenta sus beneficios. Es el placer de poder hablar, actuar, respirar, sin coacción, bajo el gobierno solo de Dios y de las leyes. El que busca en la libertad otra cosa diferente, está hecho para servir.

Tal es el liberalismo verdadero y puro, que ninguna dictadura logrará jamás dominar y que constituye por eso el primero y más inmediato centro de resistencia contra ella. El Imperio, plebiscitario, burocrático, que lleva la corrupción de la democracia cesárea hasta los tugurios, ofrece no pocas oportunidades para una renovación liberal, por el hecho mismo de descubrir y hacer surgir de la gran masa servil, voluntades y caracteres.

La doctrina liberal de este período se inspira en Constant y en Tocqueville. El uno ofrece el sistema político del "régimen de garantías" contra el gobierno despótico. El otro, un programa de democracia liberal al que la degene-

ración de la tiranía democrática proporciona nueva actualidad. Los principales representantes de esta dirección son Laboulaye, que, siguiendo las huellas de *La libertad de los antiguos y de los modernos,* construye la teoría de *El Estado y sus límites;* Simon, autor de numerosos volúmenes, en los que se analizan con independencia unas de otras, las diversas libertades, como la de conciencia, la de trabajo, la civil y la política; Prevost-Paradol, que en *France nouvelle* expone un plan de autogobierno. La orientación de estos escritores es bastante uniforme, ya que no sólo la inspiración doctrinal es común, sino que además la situación de hecho a que se dirige su crítica no puede dar lugar a diferencias notables de apreciación. "La revolución del 48, dice Laboulaye, ha demostrado hasta qué punto nuestra generación es extraña a las ideas liberales. Después de treinta y tres años de gobierno constitucional, se ha podido producir un retroceso hasta los más fatales errores de la primera revolución. Publicistas que se habían vanagloriado de ser los hombres del progreso, proclamaban que el individuo estaba hecho para la sociedad y no viceversa; se volvió al *Contrato Social* y a la tiranía de la Convención. Los utopistas suprimían la familia y proponían organizar Francia como una oficina-cuartel. Los legisladores, dominados por los prejuicios del 89, no imaginaban nada mejor para fundar el reino de la democracia que envilecer el poder ejecutivo, como si una autoridad enérgica no fuera la primera garantía de la libertad (1)."

El único resultado positivo de la revolución ha sido, en cambio, una nueva concentración del poder guberna-

(1) E. Laboulaye, *L'État et ses limites, suivi d'essais politiques,* Un vol,. París, Bourdier y Cie., 1863.

tivo, sobre la ruina de la libertad constitucional del 14 y del 30. Hoy, el Estado lo es todo. Lo monarquía no tiene límites; la burocracia es omnipotente. La soberanía popular sólo sirve para producir un acto de total sumisión, justificando así la profunda desconfianza que Constant sentía hacia aquel principio, llevado a la práctica sin garantías y a la vez utilizado como medio para hacer innecesaria toda garantía. La confusión de la soberanía electoral y parlamentaria con la libertad ha trazado el verdader ocamino para el despotismo y ha demostrado en forma indirecta y negativa que para colocar a los ciudadanos en situación de ejercitar sus derechos políticos, se necesita educarlos asiduamente, asociándolos a los negocios del municipio, del departamento, de la iglesia, del hospital, de la escuela.

El autogobierno local, he ahí el verdadero correctivo a todo despotismo. Y lo que en su nombre se necesita combatir no es la forma de gobierno, no es la unidad política que constituye la fuerza y la grandeza de Francia; es la uniformidad administrativa y la invasión burocrática. En este punto todos los escritores liberales están de acuerdo, y lo mismo que sus antecesores de la Restauración, toman como modelo de la reforma administrativa a la vieja Inglaterra.

Este reconocimiento de la autonomía local trae consigo el de otra autonomía, que no está ligada a una distribución territorial, sino que se refiere a una concentración de fuerzas, más libre y más movible, en torno a una forma ideal espontáneamente surgida: el derecho de asociación. Las recientes experiencias revolucionarias han señalado su importancia. Para Laboulaye, el único remedio contra el peligro de las agitaciones políticas está precisamente

en desviar las actividades exuberantes (1). Simon, con mayor profundidad, nos muestra un medio eficaz de educación de la clase proletaria, capaz, al mismo tiempo, de satisfacer sus necesidades de igualdad y de suscitar en ella un más alto deseo de libertad. Se necesita, por tanto, que la idea de asociación se independice por completo de la dictadura y de cualquier otro motivo de confianza en la providencia estatal. No es misión del Estado provocarla, sino del mismo trabajador por medio de su libertad (2).

He aquí la novedad y la diferencia entre el liberalismo Segundo Imperio y el de la Restauración. En lo demás, se identificaban, por lo menos en el espíritu, si bien la crítica del liberalismo no se dirigía ya contra la vieja monarquía, sino contra la democracia cesarista. De ahí que exista en los escritores citados la tendencia—favorecida por la necesidad de actuar con alguna cautela en la determinación de la finalidad propia—a desinteresarse de la forma de gobierno y a plantearse el conflicto de la manera más impersonal, dándole como términos al individuo y al Estado. Ninguno de ellos estima que la antítesis es irremediable, y además está fuera de la tradición política del propio país la concepción de un antiestatismo. De ninguna manera; como dice Laboulaye, "el Estado, representante de la nacionalidad y de la justicia, es lo que existe de más grande y de más santo entre las instituciones humanas; es la forma visible de la patria. Pero si rebasa su dominio, se convierte en un tirano. El límite está en la libertad de los ciudadanos, en los principios del 89. No

(1) E. Laboulage, *Le parti liberal. Sou programme et sou avenir,* París, 1863, pág. 43.

(2) G. Simón, *Le Travail.* París, 1867; 4.ª ed., págs. 121-124.

son, sin embargo, suficientes las constituciones para asegurar esta libertad. Las constituciones son magníficas inscripciones colocadas en el frente del edificio, pero Dios está ausente del templo que lleva su nombre, y lo que se venera en sustitución es un muñeco que se nos escapa y engaña, es decir, la soberanía (1)".

Mientras estos escritores son llevados por su temperamento individualista a acentuar la importancia de los "límites", sin por eso negar la función positiva del Estado, otros, en cambio, han mostrado una preferencia opuesta y han tenido interés en manifestar que sólo por medio del Estado los derechos individuales mismos adquieren un significado, una consistencia práctica. Un argumento como éste no es antiliberal, pero si se convierte en el motivo dominante de una doctrina política, corre el riesgo de crear una peligrosa inquietud a la autoridad con daño para la libertad. Así lo hizo notar en su obra uno de los más fuertes escritores políticos del Segundo Imperio, Dupont White. La tesis de su obra principal *L'Individu et l'État,* es que la libertad y el Estado, es decir, la vida y la norma, crecen juntas y paralelamente. La libertad, en su expresión jurídica, significa que ninguno pueda ser obligado a obedecer a la simple voluntad de sus semejantes: la obediencia sólo se debe a la ley, expresión presunta de la razón. Tampoco puede ser nadie tratado por la ley en forma incompatible con los elementos y fines de su naturaleza. No sólo el imperio de la ley, sino su equidad, corresponden al espíritu de la libertad y del derecho humano.

Pero esta libertad, este derecho, estaban ligados al Es-

(1) *L'État et ces limites,* ob. cit.

tado. El reino de la equidad, de la ley, está lleno de sinuosidades y complicaciones, mientras que la fuerza, por el contrario, tiene procedimientos simples y sumarios. Una sociedad en la que se despierte el sentido de la equidad se hace más compleja en su constitución, comienza a proclamar derechos y luego los particulariza en reglamentos. Más adelante, para hacer que vivan, crea garantías, sanciones, limitaciones, toda una jerarquía de autoridades, toda una organización procesal de controles, todo lo que con razón se denomina una organización, ya que un derecho no es útil como no se halle regulado en esa forma. Hay que poner, pues, en movimiento mucha autoridad para que la libertad sea posible (1).

"Libertad, igualdad, fraternidad: grandes palabras, no cabe duda, mas no conozco otras que sean más difíciles de llevar a la práctica. Las revoluciones dicen estas cosas para que perdure su recuerdo, pero corresponde a los gobiernos mantener las promesas de las revoluciones." ¿Cómo indicar el precepto jurídico que corresponde designar como igualdad, si no es rectificando, aquí la falta de derecho, allí el exceso de derecho, es decir, el privilegio? Sólo el Estado puede realizar estas rectificaciones. ¿Qué es la libertad de cultos, sino la policía de los cultos por obra del Estado? La tolerancia religiosa es uno de aquellos progresos que colocan una atribución más en manos del Gobierno. En general, así se crea la libertad. No existe para todos más que a costa de la dependencia y de la disciplina impuesta a cada uno; y esta es la labor de la autoridad (2).

(1) Dupont White, *L'individu et l'État*. París, 1858; 2.ª ed., página 37.
(2) *Ob. cit.*, págs. 39 y ss.

Dupont White, por consiguiente, considera falsa la máxima de De Maistre, según la cual, cuanto más débil es una institución más se legisla y se escribe en torno a la misma. Por el contrario, el progreso de la sociedad implica una actividad legislativa y reglamentaria cada vez más amplia, un despliegue más enérgico de autoridad, del centro a la periferia. A todo aumento de vida corresponde invariablemente un número mayor de órganos. Por lo tanto, la gran extensión del Estado moderno, lejos de significar una intolerable opresión para los individuos, representa la expansión de su libertad.

Estas consideraciones son justas, pero la pendiente sobre la cual se desarrollan es peligrosa. Pueden favorecer la ilusión de que la libertad consiste precisamente en aquella complejidad de leyes y de normas de que se reviste para poder vivir en el ambiente social; y pueden, por tanto, posibilitar las sustituciones por *mannequins* de personas vivas, sin que el observador a cuya mirada todo aparece revuelto, se dé cuenta. Es lo que guía a Dupont en su volumen *La centralisation,* continuación de *L'Individu et l'État,* y en el que el amor por la autoridad se ve impulsado hasta el punto de aceptar una centralización uniforme; y al *self-government* de los liberales lo considera como una última supervivencia del feudalismo (1).

Sin embargo, Dupont no disimula uno de los peligros más graves de esta centralización. Puede atraer sobre el Estado todos los odios y hacer precario su poder, por el hecho mismo de hacerlo omnipotente. Puede, en último término, ser un fomentador de revoluciones. Pero, aña-

(1) Dupont White, *La centralisation,* París, 1860, pág. 8.

de, ¡el odio ha de aparecer en alguna parte! Cometió un error más grave cuando, al elegir los medios para lograr que un país centralizado fuera libre, situó al lado de las instituciones representativas "aquella fuerza excepcional que se llama la capital, que al mismo tiempo produce la centralización y es el contrapeso admirable y rápido al excepcional ascendientes con que la centralización viste al poder ejecutivo" (1). Lo cual significa, si no estamos equivocados, poner, al lado de la Convención, al Ayuntamiento revolucionario de París, o, en otros términos, tomar como modelo de estado liberal la peor anarquía revolucionaria.

Mas, por lo menos, Dupont-White, aun cuando mantiene su orientación favorable a una democracia autoritaria, conserva todavía algún escrúpulo liberal que proporciona un último realce al cuadro sin relieve de la centralización. Este escrúpulo, en cambio, desaparece por completo en la sociología de Comte, que ofrece un sistema democrático libre de toda mezcla, tosco y brutal, bajo su ropaje científico y "positivo". Partiendo del principio de que la sociedad constituye la realidad por excelencia, llega a la conclusión de que las instituciones creadas para el individuo deben desaparecer. El libre examen constituye la piedra angular de la doctrina que él llama crítica, de acuerdo con el espíritu sansimoniano. Si se le niega, todas las demás se desvanecen. En la sociedad científica y orgánica no hay puesto para la libertad de conciencia, como no lo hay en astronomía, en química, en fisiología. La soberanía popular es un término vacío de sentido. La La palabra *derecho* debería eliminarse del lenguaje po-

(1) *Obra citada*, págs. 117, 278.

lítico, como la palabra *causa* del lenguaje filosófico. El hombre individual es una abstracción. Sólo existe la sociedad, y no hay otra forma de gobierno que la dictadura, ejercida con ventaja para aquélla. El golpe de Estado de 1852 ha tenido a los ojos de Comte, el mérito de hacer que la Segunda República pasara a la fase dictatorial, la única verdaderamente francesa.

Stuart Mill ha juzgado esta concepción como "el sistema más completo de despotismo espiritual y temporal que jamás ha surgido del cerebro de un hombre, excepto quizá el de Ignacio de Loyola". Ha parecido monstruosa incluso a los discípulos de Comte, como el fiel Littré y más tarde el sociólogo Durkheim, que repudiaron sus consecuencias extremas. Sin embargo, el positivismo sociológico, aun refrenado, es para la democracia una verdadera charca, en la que se maceran y se pudren todos sus principios y todos sus programas, y que inundando el ambiente político contemporáneo, rebaja el nivel mental y lo corrompe. Esta contaminación ha tenido por efecto alejar, lamentándolo, de la democracia, a los ingenios más finos y aristocráticos, y convertir la reacción filosófica contra el positivismo en una cruzada antidemocrática e incluso de concepción política anticuada y exótica. Ha constituído un daño bastante grave para la vida pública europea, ya que la democracia, que no dejaba por ello de constituir el factor predominante, ha permanecido bajo el dominio incontrastado de las mentalidades más bastas y vulgares.

Frente al despotismo teocrático de un Comte, ¡cuánta mayor dignidad ofrece la pureza de estilo liberal de un exponente de la vieja y auténtica teocracia, como Montalembert! Al día siguiente del advenimiento de Na-

poleón, comprueba con tristeza que el silencio ha llegado a ser de pronto el ideal de Francia, que durante tanto tiempo había sido la culpable de la idolatría de la palabra. "Pero al menos se sabrá, añade, que existe un viejo soldado del catolicismo y de la libertad, que antes de 1830 había sabido distinguir la causa católica de la realista, y que bajo el régimen de julio ha defendido la causa de la independencia de la Iglesia frente al poder civil; que en 1848 ha combatido con todas sus fuerzas idéntica pretensión del cristianismo y de la democracia; que en 1852 ha protestado contra el sacrificio de la libertad a la fuerza, bajo el pretexto de la religión (1)." La aquiescencia de los católicos es lo que más turba el ánimo de Montalembert. ¿No saben que de todos los gobiernos, el que siempre ha expuesto a la Iglesia a los más graves peligros ha sido el gobierno absoluto? ¿Que el reinado de un hombre que pretende actuar por todos y pensar por todos es el ideal del paganismo, tal como ha sido realizado bajo el Imperio romano? Libertad y derecho común, es todo cuanto necesitan la Iglesia y sus fieles. Un régimen representativo, con la división de poderes y el control popular sobre la obra de gobierno, ha sido en todos los tiempos la condición para una acción grande y perdurable en los negocios del mundo. En cambio, la fuerza unitaria ha producido una grandeza brillante, pero efímera, y un poder frágil como el de Luis XIV o el de Napoleón (2).

En el terreno de la práctica política, los diversos impulsos ideales del liberalismo francés se combinaron for-

(1) Montalembert, *Des interêts catholiques au XIX me siècle.* Bruselas, 1852, pág. 72.
(2) *Ob. cit.*, pág. 95.

mando una oposición única al Imperio. Pero las exigencias de la lucha hicieron que se les agregaran elementos de origen muy distinto, como republicanos, legitimistas y orleanistas.

Todos los descontentos y todos los inquietos se reunieron contra la paz napoleónica, bajo la bandera del liberalismo. Quedó constituída una amalgama híbrida y caótica, contra la cual bien pronto comenzó a ejercitarse el arte sutil, corruptor y engañoso del dictador, que ya había sido experimentado con éxito frente a los socialistas, los demócratas y los católicos.

El Imperio liberal es la segunda fase de la versátil política de Napoleón III, que se manifiesta alrededor de 1860. La libertad, según el Emperador, no ayuda a fundar un reino, pero con el tiempo sirve para consolidarlo. Es probable que en ésta, como en otras afirmaciones suyas, haya sido sincero: en un régimen despótico sólo hay un liberal, y es el déspota mismo. Pero es necesario también reconocer que un liberal de esta clase ni es rápido ni hábil. Así vemos que, al convertirse Napoleón III al liberalismo, orienta su política en una dirección que la gran mayoría del país no está dispuesto a seguir: la de la libertad económica. Acepta las doctrinas de los economistas sobre el libre cambio, que, según dijimos, constituyen un resumen superficial del sistema inglés, y las cuales, fuera de la "secta" de los economistas, no encontramos ni un escritor ni un político francés, durante todo el siglo XIX, que esté dispuesto a patrocinarlas. De la convicción científica pasa pronto a la actuación práctica del liberalismo, negociando con Cobden el tratado de Comercio de 1860.

Pero el despotismo está condenado a hacer efectiva

incluso la libertad, mediante la coacción, es decir, prácticamente a anularla en el mismo acto en que quiere reconocerla. Industriales y agricultores, o sea, la gran mayoría de las fuerzas económicas de la nación, se levantaron contra la iniciativa napoleónica y constituyen una liga de resistencia para "la protección del trabajo nacional". Los industriales habrían quizá sacado algún provecho con un régimen librecambista; obtendrían ventajas por lo menos los importadores de materias primas de Inglaterra, y en una medida aún mayor los productores de objetos de lujo, para los que el proteccionismo era perjudicial. Cobden había ya notado esto hacía mucho tiempo, cuando en la campaña manchesteriana llamó la atención de sus compatriotas sobre el carácter auxiliar que en todas las naciones tenían las industrias de tejidos y sobre las ventajas de la libertad de comercio, pues gracias a ella la producción inglesa en algodones y en lanas había servido para vestir al obrero francés, mientras que las telas finas francesas y las confecciones de París encontraban su clientela en las clases altas de la sociedad inglesa.

Pero los industriales, a pesar de los perjuicios, no quisieron renunciar a una tradición secular de proteccionismo para sustituirla con una concurrencia de éxito poco seguro. Prefirieron repartir las fáciles ganancias de la proteccion estatal con los agricultores. Después del paréntesis librecambista, impuesto por Napoleón III a los reacios productores, la historia de la economía francesa sólo ofrece un aumento progresivo de derechos de importación sobre los productos agrícolas e industriales, como resultado de un arreglo entre los opuestos intereses de ambas clases.

5. El liberalismo de la Tercera República.—El hecho de que la oposición liberal al Imperio no haya impedido que éste durara dieciocho años, y que su caída se produjera a consecuencia de un desastre militar y no de una crisis interna, demuestra lo poco que se ha difundido en la conciencia pública francesa el sentido de la libertad, o mejor dicho, demuestra hasta qué punto llegó a ser dominada por las tendencias democráticas y sociales imperantes. La Tercera República, surgida del desastre, y obligada desde el comienzo de su vida a luchar por la existencia, contra las tentativas de los revolucionarios de París para disgregar el Estado, ha puesto de manifiesto un carácter autoritario y una tendencia a la centralización de poderes que no diferían, salvo en la forma exterior, de la orientación de la política imperial. Contra la *Comune*, que reivindicaba el derecho de París a gobernarse por sí mismo y a federarse con los demás municipios, la República ha aplicado la máxima napoleónica de que la libertad no reúne condiciones como elemento para fundar un nuevo Estado. El federalismo no ha proporcionado jamás en Francia un éxito a sus defensores, desde los girondinos a los comuneros, y sólo ha servido para poner en evidencia, con sus mismos ruidosos fracasos, la fundamental estructura centralizada, política y administrativamente, del Estado francés.

A este resultado, que responde a una tradición secular, hay que añadir los motivos y todos los impulsos que en la Europa contemporánea han aumentado el ritmo febril de la actividad estatal, y que, en Francia, más que en ningún otro sitio, han encontrado terreno apropiado para la acción.

La democracia ha ofrecido la plataforma política

para este estatismo invasor y absorbente, ya sea con la tendencia centrípeta de su mentalidad, ya sea con su fuerza difusiva y expansiva, que ha llevado la idea del Estado hasta los puntos extremos de la periferia social. Pero no son extrañas tampoco al triunfo de la democracia otras razones más mediatas y de peor condición: la procacidad, el parasitismo, la venalidad, que bajo el manto de la democracia han podido fácilmente realizar sus hazañas inconfesables. Los pueblos "soberanos"—ha dicho un escritor—se parecen a aquellos príncipes de quince años, a los que se declara oficialmente mayores de edad. Pero, a diferencia de éstos — hay que añadir —, sus tutores eran elegidos a la suerte, y por lo general no resultaba muy afortunada la elección.

De esta situación de hecho, el liberalismo, con su tendencia centrífuga, con su mentalidad aristocrática, con su simpatía hacia las formaciones espontáneas y orgánicas de iniciativa personal, no ha podido ni podía representar más que un límite y un correctivo dentro de la vida política francesa. Si examinamos la literatura contemporánea de Francia, y también la de Bélgica, encontraremos que la inspiración liberal es la más copiosa y, al mismo tiempo, la más selecta. Pero no nos engañemos con un predominio semejante. Los escritores son, en la sociedad política, elementos de excepción, y sus simpatías liberales confirman el carácter aristocrático y la función "crítica" del liberalismo.

Entre estos escritores destacaban los filósofos Ravaisson, Fouillée y Janet; al lado de ellos es preciso recordar a juristas y publicistas como Anatolio y Pablo Leroy Beaulieu, Molinari, Scherer, Laveleye, Prins (belgas estos dos últimos), y finalmente Michel, que los resume a todos e im-

prime la orientación. Si quisiéramos darnos cuenta de lo que hay de común en su fisonomía, encontraríamos que todos ellos derivan de Tocqueville y que el programa de una "democracia liberal" constituye su aspiración más unánime. Pero la democracia no era ya aquella aparición histórica nueva y sin forma definida propia, que se ofrecía a sus predecesores y la cual podía adaptarse a la forma de su mente lúcida y sintética. Tenía una tradición, una vida compleja y multiforme, una extructura en cierto modo entumecida, que hacía muy difícil modelarla de acuerdo con las exigencias de una mentalidad liberal. Esta última, por tanto, tiene necesidad de ejercitarse en trabajos de acercamiento, de demolición y de síntesis. Su actitud crítica está con frecuencia tan llena de vida que los contrastes adquieren más relieve del acostumbrado y oscurecen la finalidad última que se persigue.

El mayor obstáculo para aquella fusión estaba constituído por las profundas divergencias de las respectivas intuiciones filosóficas de la vida. La democracia, educada en la escuela del positivismo científico, demuestra la máxima incomprensión respecto de la libertad moral, del valor de la personalidad, de la capacidad del individuo para reaccionar sobre el ambiente. Cree en la necesidad y en el determinismo histórico, tiene el culto por la sociedad y por la organización, y rebaja la individualidad a la condición de elemento de un todo que la rebasa. Contra esta mentalidad positivista reaccionan los filósofos del liberalismo, convencidos de que si la libertad no se reconoce y afirma en su origen, todo el edificio de las libertades civiles, sociales y políticas queda construído sobre arena. Ciertamente, ni el fenomenismo de Renouvier, ni el espiritualismo de Janet, ni el idealismo atenuado de

Fouillée, están en condiciones de fundar un sistema completo de libertades morales, pero pueden sin inconveniente discutir la validez de las tesis deterministas y de un modo kantiano rebasar el agnosticismo teorético de las dos concepciones opuestas, con un postulado práctico que constituye ya un acto de libertad. Lequier, que niega también que la necesidad y la libertad se puedan demostrar o probar, dice que "debíamos elegir entre una y otra, estar con una o con otra" (1).

Considerada la libertad moral por lo menos como un derecho autónomo de elección, todas las demás libertades individuales adquieren un acento de más íntima y recogida espiritualidad. La libertad de pensamiento, que la democracia ha petrificado en una pasiva adhesión a los dominios del positivismo y del materialismo, vuelve a reintegrarse como derecho que cada uno tiene a seguir su camino propio en la investigación de la verdad y del bien, y a exigir de los demás el respeto hacia la labor que uno realiza. La libertad religiosa, que en la democracia ha llegado a ser sinónima de una dogmática irreligiosidad, vuelve a adquirir conciencia del valor positivo de su propio contenido. Según expresión de Tocqueville, repetida luego por muchos, el hombre para no ser un siervo necesita creer. La libertad de asociación, que también corre el riesgo de pervertirse ante una brutal tiranía de la masa sobre el individuo, se explica y se justifica desde un punto de vista más elevado, como un medio capaz de promover la formación y el desarrollo de nuevas individualidades.

---

(1) Citado por Michel en *L'idée de l'État*. París, 1898; 3.ª ed., pág. 639.

Estas y las otras libertades personales conservadas por la tradición, forman en su complejidad un sistema que exige el reconocimiento por parte de la sociedad y del Estado, trazando un límite infranqueable a su acción. Siguiendo este camino, los liberales contemporáneos han vuelto al problema fundamental de las *Declaraciones de derechos,* rechazando con éxito el que se las pueda considerar como un problema que ha sido rebasado. A su juicio continúa siempre viva y actual la exigencia a evitar la absorción por la sociedad y por el Estado de la conciencia individual, ya que un rígido conformismo espiritual y moral equivaldría a la peor servidumbre, y sería el medio más funesto de agotar todas las fuentes del progreso humano que brotan de la rica variedad de los caracteres y de los temperamentos espirituales.

Pero la justificación de los "principios inmortales" no puede ser ya la del viejo derecho natural, que reconocía una fantástica y pseudo-histórica prioridad de los individuos sobre el Estado. Una prioridad sí existe, pero de carácter y significación ideal. Por consiguiente, en lugar de un derecho natural se trata de postular un derecho racional por encima del derecho positivo, en el que el individuo y el Estado, que históricamente nacen a la vez, encuentren definidos sus límites y sus relaciones recíprocas.

Siguiendo este camino, el liberalismo contemporáneo recibe un *refuerzo* racionalista, que lo une también más estrechamente en sus aspiraciones fundamentales, a su progenitor revolucionario. Pero la razón a que aluden los modernos no es ya la mítica del siglo XVIII, que imaginaba forjar a su capricho la historia. Hay en ella una conciencia crítica que la hace más cauta y más respetuosa con el proceso histórico de los acontecimientos hu-

manos; hay en ella, por consiguiente, una tendencia a actuar sobre las conciencias más bien de un modo mediato, con el fin de encaminarlas hacia sus fines, en vez de hacerlo inmediatamente sobre las instituciones y sobre las constituciones. Ningún liberal moderno tiene ya aquella fe ingenua en la omnipotencia de la legislación que sentían los antiguos. Además, la comprobación de que esta fe ha sido aceptada en gran parte por los demócratas y los socialistas, demuestra al liberalismo que unos y otros se hallan en la infancia política. Este mismo escepticismo moderado se manifiesta también en todo lo que se refiere a las formas exteriores del mecanismo político. La idea de conseguir la mejor constitución se estima una quimera. Cualquier constitución es buena, siempre que sirva para un pueblo. El sufragio universal—forma de la democracia de hoy—se acepta con reservas, cuando no va asociado, como en efecto ocurre, a una cultura ampliamente difundida y a un sentimiento de responsabilidad política en los individuos y en las clases.

El interés mayor de los liberales se encamina, en cambio, a considerar la vida interior que anima a las formas políticas. Una vez más se aceptan, pues, aquí las lecciones de la experiencia inglesa. El régimen representativo y parlamentario no es más que una engañadora apariencia cuando se instaura como consecuencia de un acto efímero y aislado de soberanía popular, sin que tenga arraigo en todas las actividades públicas de la nación. Sólo responde a un elevado fin propio de libertad y de autogobierno, cuando es el último anillo de una cadena de instituciones autónomas que van de la familia a la escuela, a las asociaciones, al municipio, a la provincia y

en las cuales el poder se corrobora con el ejercicio, y la capacidad política se forma con la educación.

La posición recíproca del liberalismo y de la democracia ofrece en Inglaterra y en Francia esta diferencia: en que allí domina el primero, que da su nombre y su tono a un partido, y la democracia no tiene una organización política propia, ejerciendo sólo una influencia mediata. Todo lo contrario sucede en Francia. Aquí el liberalismo no desempeña más que una función de contención y de control, que el triunfo mismo de la democracia hacen necesario, ya que, como dice Leroy Beaulieu, "si no fuera conquistada por la libertad, la democracia constituiría el despotismo más ignorante y más brutal que jamás haya visto el mundo. Fuera de las soluciones liberales, la democracia no puede ofrecer más que la elección entre dos especies de tiranías, tan molesta y humillante una como otra: la tiranía de las masas, es decir, la tiranía del Estado y de la comunidad, representadas en asambleas omnipotentes; o la tiranía de un dictador, de un jefe civil o militar, que encarna la fuerza popular. Si no sabemos mantener la idea de libertad, si no sabemos poner un término a las continuas invasiones del Estado, si sacrificamos todos los derechos del individuo, de la familia, de los grupos, no nos libraremos de una o de otra de estas tiranías y sufriremos sucesivamente de ambas, pues la una engendra a la otra como por una especie de generación alternativa" (1).

---

(1) A. Leroy Beaulieu, *La Révolution et le libéralisme*. París, 1890, pág. 215.

CAPITULO III

EL LIBERALISMO ALEMAN

1. El romanticismo.—El liberalismo alemán ofrece, a pesar de las apariencias, un particular interés histórico, no sólo por la gran elevación de sus expresiones doctrinales, sino también en razón de la singularidad de su desarrollo, sometido a muy complejas influencias que han desviado y complicado su orientación.

La Alemania del siglo XVIII ofrece una rica variedad de formaciones políticas territoriales y de tradiciones estatales inconciliables. Frente a un Imperio feudal, levántase un reino de Prusia en el que el feudalismo ha persistido intacto en la constitución de la sociedad civil; se impuso una monarquía militar y burocrática, llevando con una mentalidad absolutamente moderna la dirección política del país. Entre el Imperio y Prusia había una constelación de Estados menores, de importancia distinta, algunos de los cuales gravitaban entre los dos Estados más grandes, en tanto que otros se hallaban, al menos en cuanto a la tendencia, fuera de aquel sistema, y en virtud de su vecindad territorial (como los Estados renanos) o de afinidad en la estructura social (como Baviera), se inclinaban hacia el sistema político francés.

La revolución que de Francia se propaga a Alemania tiene por efecto aclarar y precisar esta tendencia. En los países de occidente y del mediodía alemanes, ofrécese terreno más propicio para su difusión: una sociedad agrí-

cola, en gran parte ya liberada del feudalismo, en la que florece la pequeña y media propiedad y en la que la cultura espiritual está preparada para la irrupción del derecho común, que constituye la esencia del nuevo liberalismo. Pero la misma revolución, al destruir el Sacro Romano Imperio, que había constituído durante la Edad Moderna el vínculo ideal de los alemanes, impone la necesidad de un nuevo lazo. El mismo liberalismo, con su sentimiento de autonomía y de independencia, despierta una fuerte conciencia nacional dirigiendo sus fuerzas contra los conquistadores franceses. La idea de patria, de nación alemana, constituye precisamente el nuevo lazo que sustituye al destrozado vínculo imperial. Tiene el mismo carácter universalista y místico: para el alemán de comienzos del siglo XIX es *undeutsch* el ser *bloss deutsch;* su patria era una cosmópolis (un *Wetlburgerthum*), lo mismo que su imperio había sido casi sinónimo de catolicidad.

Pero al lado de esta reminiscencia tradicional, manifiéstase en la nueva patria el espíritu del liberalismo moderno. Una nación no se constituye con meras aportaciones de la naturaleza o de la historia. Se necesita además una conciencia que las transfigure y las renueve. No se puede, por eso, considerar como un accidente histórico el hecho de que las reivindicaciones nacionales del siglo XIX en Europa, y en primer lugar las alemanas y las italianas, hayan tenido un origen y un carácter liberal: a los pueblos que carecen de una tradición política unitaria, sólo la libertad les puede ofrecer la idea de una ciudadanía común capaz de vencer y de dominar el fraccionamiento político. Para los alemanes esta ciudadanía era completamente ideal y su nación era una *Kulturnation* en oposición a la *Staatnationen.* Su libertad, en efec-

to, radica esencialmente en el pensamiento y se expone orgullosamente en los círculos culturales y en la escuela, con una fuerza tal que las más progresivas *Staatnationen*, como Francia e Inglaterra, están muy lejos de alcanzar.

Sin embargo, si esta unidad ideal y literaria satisface los espíritus en el primer momento del romanticismo, la dolorosa experiencia de la época napoleónica pone, en cambio, de manifiesto el escaso rendimiento comparado con la potencialidad de su fuerza, y hasta qué punto el fraccionamiento en Estados ejerce una influencia deprimente sobre todas las actividades individuales y públicas. La idea de que la nación cultural tiene su realización completa únicamente en la nación política, comienza a abrirse camino en la conciencia alemana, y en el transcurso de una sola generación, la de los Humboldt y los Fichte, logra convertir el ingenuo patriotismo cosmopolita en un sistema de Estado nacional.

El ejemplo que facilita y dirige esta conversión lo ofrece Prusia, hacia la cual comienza a dirigirse, después de Jena, la atención de toda la nación alemana. Prusia reúne en su territorio, como en un microcosmo, la gran variedad de condiciones histórico-sociales que caracteriza a toda Alemania. Sus provincias orientales, aumentadas con el reparto de Polonia, se hallaban todavía en pleno régimen feudal. Predominaba en ellas la gran propiedad, el *Junkertum,* que tiene sus raíces en la Edad Media, y que rige casi soberanamente las clases agrícolas sometidas, que se hallan todavía en la condición de siervos de la gleba. La aristocracia terrateniente prusiana, a semejanza de la inglesa y a diferencia de la francesa, cumple con todas las obligaciones políticas inherentes a su situación patrimonial. Vive en sus castillos, administra, gobierna, conserva un prestigio que la monarquía no

ha intentado jamás atacar y que, por el contrario, ha sabido con gran acierto atraer hacia su propia causa. La alianza entre el Rey de Prusia y la casta de los *Junkers* es el rasgo distintivo del sistema político alemán, que así representa un término medio entre el régimen anglosajón y el continental de tipo francés. Con el primero tiene de común la estructura aristocrática de la clase dirigente, con todo el conjunto de tradicionalismo y de medioevalismo que ésta lleva consigo. Con el segundo, la monarquía militar y administrativa. Mientras en Inglaterra la aristocracia ha podido afirmar su poder sólo a costa de la Corona, y en Francia, por el contrario, ésta última ha dominado a la aristocracia, en Prusia se ha llegado entre las dos fuerzas políticas a un acuerdo, cuya raíz profunda se encuentra en un equilibrio entre el espíritu individualista de la raza germana y la necesidad histórica de la defensa militar, impuesta por la misma situación continental del país.

El acuerdo entre la monarquía y la aristocracia terrateniente ha encontrado una base práctica en la organización, por la primera, de sus cuadros para la milicia y para la burocracia a base de los cadetes reclutados entre las familias aristocráticas. Ha tenido así la oportunidad de insinuar y difundir su propia acción, sin suscitar fuertes rozamientos. Y ha sabido además atraerse el afecto de los nobles por medio de sus hijos. De esta manera la monarquía ha podido, dejando casi intactos los privilegios tradicionales de aquella clase y auxiliándose de su inmensa fuerza conservadora, concebir y desarrollar un programa de renovación estatal que la ilustración del siglo XVIII ha estimado como un modelo insuperable para todos los soberanos europeos.

El código redactado por orden del gran Federico y

promulgado más tarde por su sucesor, ofrece una clara documentación sobre tal enlace. Proclámase allí que el bien del Estado y de sus habitantes es el fin de la sociedad y el límite de las leyes, y que las leyes no pueden limitar la libertad y los derechos del ciudadano sino en vista de fines de utilidad común. En parte alguna se habla de un derecho hereditario y patrimonial del príncipe y de su familia, ni de un derecho particular distinto del Estado. El nombre de Estado es el único de que se sirve el legislador para designar el poder real. Va, sin embargo, implícito el principio de que el Rey personifica al Estado como funcionario supremo y como representante y agente de la comunidad.

Mas, bajo esta cabeza completamente moderna, observa agudamente Tocqueville, vemos un cuerpo absolutamente gótico. Los habitantes del campo, con raras excepciones, están sometidos a un estado de servidumbre hereditaria. La mayor parte de los privilegios de los propietarios se encuentran nuevamente consagrados. Se declara a la nobleza principal cuerpo del Estado. Puede poseer bienes nobiliarios y crear sustituciones fideicomisarias, gozar de los derechos de gracia y justicia inherentes a los nobles, etc. Y mediante una curiosa mezcla de principios diferentes, se proclama, por una parte, que todos los ciudadanos deben ser iguales ante el impuesto, y por otra se dejan subsistentes las leyes provinciales que contienen excepciones a esta regla; se proclama por un lado el principio según el cual corresponde al Estado vigilar el trabajo y las ganancias de los que no pueden sostenerse por sí mismos, y por otro se deja a los campesinos a merced de los patronos (1).

(1) En el apéndice al *Ancien régime,* de Tocqueville, págs. 336 y siguientes (edic. Colman Lévy).

Pero no toda Prusia es feudal. Frente al *junkerismo* de la Prusia oriental se encuentra la sociedad burguesa del occidente que limita con Francia. En esta parte del país se hallan los territorios fértiles y bien regados donde anida la pequeña propiedad, donde el campesino figura ya emancipado de la servidumbre de la gleba, donde la propiedad de derecho común sirve de vehículo para el individualismo y el racionalismo liberal. La burguesía de occidente es también fiel a la monarquía, en la que reconoce amplitud de miras y atención asidua al bienestar público, pero aborrece la híbrida mezcolanza de lo moderno y de lo gótico y querría cambiar el centro de gravedad del Estado para librarlo por completo del viejo peso feudal y dar ocasión a la monarquía para desarrollar en todo su alcance la propia misión renovadora. El empuje revolucionario de Francia acelera la realización de este propósito. Más adelante, la derrota de Jena, descubriendo de pronto la debilidad del Estado, que el gran nombre de Federico amparaba todavía con su prestigio, plantea imperiosamente la necesidad de una reforma que rejuvenezca a la sociedad y al Estado. La patria no podrá salir de la postración y de la servidumbre más que llegando a ser la patria común, ya que sólo entonces concentrará dentro de sí la fuerza de todos sus ciudadanos. Se necesita, pues, elevar a la ciudadanía a las masas rurales, que la servidumbre debilita y degrada; crear un espíritu público que sostenga con su apoyo al Estado, en lugar de la cerrada y particularista mentalidad de las castas; hacer de la libertad una fuente de nuevas energías. En los proyectos de Hardemberg, este espíritu de libertad se encuentra ampliamente difundido. Reclama aquella parte de libertad e igualdad compatible con el Estado monárquico y con las condiciones de una socie-

dad civil y libre; la abolición de los privilegios de la nobleza en la concesión de los cargos públicos, en la posesión de las tierras señoriales y en la exención de impuestos; la abolición de la adscripción a la tierra de los campesinos, y de los vínculos que impiden la adquisición y el uso de aquélla; el establecimiento de una representación nacional que no perjudique el principio monárquico, es decir, que no se reclama un Parlamento propiamente dicho, sino una especie de consejo de carácter electivo y gratuito.

Un carácter más orgánico tiene el proyecto de reforma del barón von Stein, redactado en 1807. Si la parte negativa y crítica del mismo es muy semejante al de Hardemberg y se compendia en un programa de emancipación rural, la parte positiva y reconstructiva afronta el problema político en toda la complejidad de sus términos e intenta fundir en un sistema liberal a la burguesía y a la aristocracia rural. Este interés hacia lo escuetamente realista e histórico, hace que pueda distinguirse con claridad del genérico racionalismo del sistema francés, y constituya un tipo original por sí mismo, que se ofrecerá como el modelo a todas las generaciones políticas posteriores. Para Stein, un gobierno liberal no es, en efecto, sinónimo de un gobierno parlamentario. La repugnancia que siente por el sistema de gabinete, que introduce entre el rey y los ministros un ser colectico capaz de perturbar la intimidad de sus relaciones, hace que se sienta reacio para aceptar el poder que le ofrece el Rey de Prusia. Quiere dejar a la monarquía la plenitud en la iniciativa política, dándole como límite la ley y como fiscalización única la representación popular. Pero la fuerza más eficaz del liberalismo se manifiesta para él en la administración local autónoma. La participación del pue-

blo en el gobierno es aquí efectiva y libre de toda ficción. Por eso Stein distingue con todo rigor, entre administración estatal y provincial. La primera debe sustraerse a las magistraturas electivas, so pena de incurrir en la peligrosa anarquía de la Francia revolucionaria, a la que únicamente pone fin el despotismo napoleónico. En cambio, los intereses particulares de las provincias deben ser atendidos directamente por los interesados, ya que sólo así se despierta en ellos el amor hacia la cosa pública y el sentimiento de ciudadanía, y se concilia el espíritu nacional con la autoridad gubernativa. En los colegios provinciales, compuestos de funcionarios retribuídos, se crea un espíritu mercenario, una vida cerrada dentro de un mecanismo burocrático, se ignora la región administrada, impera una indiferencia y un temor hacia toda innovación. Excluir a los propietarios de la gestión de los intereses comunes significa renunciar a algunas de las ventajas que proporcionan los lazos que los unen a la patria, mientras que una representación de su parte, bien elegida, es un medio eficaz de reforzar la obra de gobierno.

Este proyecto de Stein, cuya aplicación se inicia con su ascensión al poder en 1807, representa la diagonal de las fuerzas políticas prusianas. Consolida a la monarquía ampliando su base. Emancipa a las clases rurales con daño para la clase aristocrática, daño que compensa ofreciéndole la manera de renovar sus títulos históricos y su prestigio, con la participación activa en la administración provincial; satisface los deseos más modestos del liberalismo burgués; como epílogo a la reforma del Estado ofrece un *self-government* tradicional, que las comunidades alemanas habían ejercitado durante siglos y que la burocracia monárquica había oprimido, sin llegar a su-

primir del todo. El liberalismo de Stein será pronto considerado, y con gran respeto, incluso por los historicistas más hostiles a la utopía "radical", como el más acorde con el espíritu alemán; dará origen a la doctrina del constitucionalismo y del "estado de derecho", es decir, a las más elevadas expresiones de la conciencia política y jurídica del pueblo germano.

La época de Stein es la del máximo florecimiento del liberalismo prusiano, reavivado por el sentimiento patriótico, ante la necesidad de sacudir el yugo napoleónico bajo una consigna común de libertad. Pero es un florecimiento efímero por ser prematuro. Las clases rurales emancipadas por la ley no están preparadas para las reivindicaciones de sus derechos, y conservan un espíritu feudal del que ninguna medida gubernativa logra sacarlos. Los *Junkers* se aprovechan de esta postración de sus sujetos, para mantenerlos en servidumbre, a despecho de las leyes, y a la vez intentan atraerse la monarquía a su esfera de influencia, con el auxilio del despertar general de las tendencias reaccionarias, que inesperadamente modernizan su envejecida mentalidad de faudatarios. La forma del Estado "patrimonial" con su monarquía "propietaria", con sus representaciones medioevales de clases privilegiadas, vuelve a ser elogiada y hasta recibe con Haller una renovación científica. En países como Francia e Inglaterra, el sueño de una anacrónica exhumación de la Edad Media no saldría nunca de la cabeza de los que la hubieran soñado. Pero no en Prusia, donde la monarquía encuentra en la misma oposición entre liberales y reaccionarios la manera de afirmar su predominio incontrastable, y de conducir el país de acuerdo con sus miras. Bastará con que al perplejo y vacilante Federico Guillermo III, suceda un rey formado en el ejem-

plo del zar Alejandro, lleno de imaginación romántica y medioeval, dominado por una misión mística que cumplir, para que el sueño de una vuelta a un lejano pasado parezca posible. Pero el pueblo alemán encontrará en su cultura el antídoto para un mal que la misma cultura había producido.

Antes de continuar con la narración de los acontecimientos históricos que se desarrollaron durante el reinado de Federico Guillermo IV, es oportuno que hagamos un examen más profundo en la génesis del liberalismo alemán, y la razón por la cual la mentalidad romántica termina repudiándolo y por convertirse ella en la promotora de una orientación reaccionaria, con el espríritu del más retardatario *junkerismo.*

Los ideales de la revolución francesa recibieron en el primer momento una entusiasta acogida en los exponentes más altos de la cultura alemana. Goethe, Kant, Schiller, Fichte, Humboldt, reconocen, en sus afirmaciones el fundamento histórico más importante de aquellos mismos ideales de vida espiritual y autónoma que en su propio recogimiento habían concebido. Pone cada uno en su interpretación y en su comentario un poco de sí mismo. El concepto kantiano de libertad, como capacidad para decidirse a querer por sí mismo, de acuerdo con la propia ley racional, es decir, como transformación de la razón pura en la razón práctica, encuentra su exégesis pragmática en la obra de la revolución, que ha convertido una filosofía en un acto de emancipación humana. Con ella se abre el reino de la personalidad que vence a la naturaleza, al grosero egoísmo y a la tradición pasiva. Schiller y Humboldt construyeron el rico escenario para

este drama, del que Kant ha trazado con mano sobria y severa la figura del protagonista.

Pero a Kant corresponde no sólo el mérito de haber formulado de la manera más elevada la libertad humana, sino también la de haber modelado sobre esa fórmula una organización estatal en la que refunde los elementos más importantes de la experiencia revolucionaria francesa. Kant basa su doctrina del Estado en la distinción fundamental de su filosofía práctica entre legalidad y moralidad, según que sólo tengamos en cuenta la conveniencia pura y simple de una acción de la ley sin preocuparnos de los motivos que la producen, o aquella conveniencia por virtud de la cual la idea del deber, comprendida en la ley, constituye el verdadero motivo de la acción. Corresponde al Estado la esfera de la legalidad, esto es, de la acción que externamente se ajusta a las leyes, pero quedando fuera la esfera de la moralidad, que se resuelve en la conciencia misma del individuo, ya que ninguna autoridad, fuera de la de la conciencia, puede crear o juzgar la moralidad interna de los actos humanos.

Quedan así presentados al mismo tiempo, con una gran claridad de razonamiento, el Estado y sus límites, la disciplina y la espontaneidad, la ley y la libertad. El Estado es una organización puramente jurídica, cuya misión principal es la de hacer posible una convivencia ordenada entre los individuos. Personifica aquel principio universal de que la libertad de cada uno se puede conciliar con la libertad de los demás. Pero las individualidades aisladas que, a través del Estado, conviven, no son creación suya. Tienen una razón de ser independiente y su pretensión de existir, integra aquel derecho primordial propio de cada hombre por el hecho mismo de ser hombre.

Con Kant nos hallamos siempre dentro de la esfera del derecho natural, y de acuerdo con la mentalidad individual de esta tendencia, la génesis del Estado se explica con el contrato social, en virtud del cual, todos (*omnes et singuli*) se privan de su libertad exterior en favor de la comunidad, para volver a tenerla de nuevo convertida en libertad civil, es decir, en su condición de miembros de un organismo político. Y con este cambio no se puede decir que el individuo se sacrifique en parte a un fin que lo supera, sino que al renunciar a su libertad salvaje y sin freno, encuentra toda su libertad en la dependencia legal, esto es, en el Estado jurídico.

Si la idea del contrato se resiente de reminiscencias, no sólo de Rousseau sino incluso de la tradición germánica del Estado patrimonial y de carácter privado, de ella surge, sin embargo, con un sentido profundamente nuevo y moderno, el concepto jurídico del Estado, que imprime al liberalismo del siglo XIX un sello indeleble. Toda la ciencia del derecho público alemán tiene, en este aspecto, su origen en Kant, que ha enseñado a considerar como función esencial del Estado, la regulación y la sanción del derecho y como límite de la acción estatal esta misma regulación y esta misma sanción. Ha constituído para el pueblo alemán una enseñanza de importancia inestimable, ya que la viva y constante preocupación jurídica ha suplido en él las deficiencias de su evolución política. El poder monárquico no ha pesado con excesiva dureza sobre sus espaldas, incluso en los períodos de absolutismo más intransigente, pues se halla contenido por una arraigada conciencia frente a aquel límite. En el espíritu de las clases dirigentes se había oscurecido el recuerdo de las declaraciones revolucionarias de los derechos individuales, pero todo lo que en ellas había de

esencial se había transferido al organismo estatal, y si bien una reivindicación de los individuos frente al Estado no era ya admisible, subsistía, sin embargo, una obligación innata en el mismo, que se la presenta como autolimitación jurídica del Estado.

Pero en los discípulos inmediatos de Kant este carácter positivo del Estado liberal es superado por una exuberante afirmación de individualismo antiestatal. Kant había encontrado en la legalidad no sólo la fuerza sino el correctivo a la revolución. Había negado el derecho de resistencia que los revolucionarios lograran insertar en las *Declaraciones de los derechos del hombre*. Admitir jurídicamente la insurrección, decía, significa sancionarla con una ley; y con ésta el soberano estaría sometido a una disposición por virtud de la cual resultaría que no era un soberano, lo que constituye un absurdo manifiesto. Menos cauto que Kant y menos firmemente provisto de un equilibrado sentido jurídico, Fichte desarrolla la doctrina contractualista hasta las más absurdas consecuencias. Admitido el contrato social, es decir, el derecho de autoconstitución en el sentido expuesto por nosotros en otro lugar, se admite también la posibilidad de los cambios constitucionales, si lo consienten todos los contratantes. Pero la naturaleza privada del acto implica que el que no quiere este cambio no puede ser obligado a aceptarlo por la fuerza. Se sale entonces del Estado para entrar en el dominio de la pura ley moral, que constituye para Fichte la condición preestatal de los individuos.

No menos lesiva a la autonomía estatal es la función que Fichte atribuye al Estado, de mero tutor y custodio de la propiedad, cuyo origen coloca fuera y es anterior al mismo, como objeto inmediato y originario de la

voluntad individual. De esta manera los atributos jurídicos de la concepción kantiana degeneran en atributos políticos, y se dibuja aquella figura del Estado "gendarme" o de "guardia nocturna" que constituirá precisamente un tema de risa para la madura conciencia estatal alemana.

La obra maestra del individualismo político de la época romántica es el libro de Guillermo Humboldt, *Ensayo sobre los límites en la acción del Estado,* escrito en 1792 y publicado como obra póstuma en 1851.En ella se trata de la manera más viva y atrayente de la eficacia de la libertad en la formación de la personalidad humana. La libertad consiste en la posibilidad de desarrollar una actividad diversa y, por tanto, ilimitada. Constituye, por consiguiente, una condición para cualquier expansión de las fuerzas individuales. El hombre, incluso el más independiente y despreocupado, colocado en un ambiente uniforme, progresa muy lentamente. La intervención del Estado regulando los actos de su vida privada, daña el desenvolvimiento de sus facultades y aptitudes, y en las relaciones recíprocas de los individuos entre sí, debilita aquel interés que deberían espontáneamente sentir los unos por los otros, produciendo una mutua desconfianza. En cambio, la ayuda mutua resulta tanto más enérgica cuanto más vivamente siente cada uno que todo depende de él, y la experiencia muestra que en las clases oprimidas, abandonadas por el gobierno, el sentimiento de solidaridad refuerza su energía.

Una cosa cualquiera se hace siempre mejor cuando se realiza para uno y no con el deseo de producir un determinado resultado. Y esto sucede porque la acción es lo que más quiere el que la posee, precisamente porque es libre y espontánea. El hombre más enérgico y

activo prefiere el ocio al trabajo forzado. La libertad no sólo aumenta la fuerza, sino que trae consigo, por el hecho mismo de aquel aumento, una disposición de ánimo más liberal. La coacción, en cambio, enerva la energía y excita todos los deseos egoístas, promoviendo los más abyectos artificios de la debilidad. La coacción sirve quizá para evitar algunos errores, pero también quita belleza a las acciones más útiles. La libertad da origen tal vez a algunas equivocaciones, pero presenta al vicio mismo con una apariencia menos innoble.

No hay nada que enseñe de una manera tan perfecta a hacerse dignos de la libertad, como la libertad misma. Esta afirmación no la admitirán aquellos que con frecuencia se han servido de la pretendida falta de madurez como de un pretexto para mantener la opresión. Pero la falta de madurez para la libertad no puede proceder más que de la carencia de fuerzas intelectuales y morales, y aquella falta no se podrá combatir más que aumentando dichas fuerzas. Y para aumentarlas es necesario ejercitarlas, para ejercitarlas es preciso aquel espíritu de iniciativa que sólo surge mediante la libertad.

Frente a esta exuberante afirmación de la individualidad, la acción del Estado se limita a la mera seguridad, esto es, a evitar toda perturbación o usurpación que obstaculice a los ciudadanos en el libre ejercicio de sus derechos. A los que defienden, frente a esta mezquina actividad policiaca, la idea de una más compleja y orgánica función estatal, capaz de dar unidad a la fragmentaria y dispersa vida de los individuos, Humboldt, que quizá siente un gran aprecio por el "organicismo" de las concepciones románticas, responde que sólo la libre asociación de los individuos puede crear algo verdaderamente

orgánico, mientras que la intervención estatal está condenada a ofrecer sólo una creación mecánica.

El ensayo de Humboldt ha sido escrito bajo la inspiración de la *Education politique* de Mirabeau. Aspirase en él, como en los escritos contemporáneos de Fichte y de Federico Schlegel, el aire de la revolución francesa. Pero, a medida que se alejan de aquellos años de embriaguez revolucionaria, obsérvase en los mismos hombres un cambio profundo, no sólo de tono sino también de orientación espiritual. Contribuye, ciertamente, la nueva dirección de la historia revolucionaria, que del seno de la libertad extrae un despotismo todavía más aborrecible que el antiguo, una dictadura militar, una necesidad de conquista que aniquila las generosas esperanzas de la cultura alemana. Pero el cambio del romanticismo tiene razones más íntimas e inmanentes, frente a las cuales, los contragolpes de la política francesa sólo sirven como ocasiones y estímulos puramente contingentes.

El individualismo liberal constituye un solo aspecto o momento de la mentalidad romántica. Es como la primera manifestación aislada y esporádica del espíritu alemán. Pero el desenvolvimiento de esta manifestación lleva consigo la propagación de ese matiz individualista y su comunicación a cuanto el espíritu alemán ha creado en el transcurso de la historia. Sobre las personalidades aisladas, hállase el genio de la estirpe, la nación germánica con sus rasgos diferenciales e inconfundibles, que hacen de ella una individualidad viva y orgánica. Esta nación, pues, no puede manifestarse, como el Estado, con una mera ficción contractual. Tiene su lengua, sus tradiciones y sus costumbres, que no se originan en artificios y convenios, sino en espontáneos y creadores movi-

mientos del espíritu histórico. Y a ella se vuelve el espíritu romántico con el mismo amor con que se habrá contemplado a sí mismo, encontrando, en un grado más elevado, la misma libertad que ha presidido a la formación de los individuos.

El historicismo romántico consiste en el reconocimiento de la propia personalidad, en una esfera cada vez más amplia. El lejano pasado se transfigura al contacto vital y muestra sus escondidos tesoros. La nación constituye una totalidad de vida que encierra en sí misma muchas vidas particulares, y corresponde especialmente al genio alemán, incluso en sus más remotas manifestaciones medioevales, aquella afición hacia las personificaciones ideales, que ha ignorado por completo la árida y lógica mentalidad de los romanos. De ahí que a los grandes investigadores, se revele un rico mundo de "personas", sociedades, corporaciones, municipios, universidades, clases, asociaciones religiosas y toda una aguda red de relaciones jurídicas y políticas con que aquella compleja multiplicidad se integra en la rigidez gótica de la unidad nacional.

Estas experiencias históricas constituyen el antídoto mejor contra el abstracto racionalismo revolucionario, que convierte a los individuos en átomos y que, habiendo destruído los lazos orgánicos, pretende después sustituirlos con artificios y convencionalismos, en recuerdo de aquellas exigencias de la libertad humana, que él mismo había revelado. A través de la nación, el romanticismo alemán enseña a sentir con más vigor la importancia del Estado.

Ya en la filosofía de Novalis, al lado de las afirmaciones más individualistas, encontramos planteada la exi-

gencia de que la idea del Estado debe de penetrar muy adentro en la vida de los individuos, debido a que cuanto más espirituales y mayor vitalidad poseen los miembros, más personalidad y más vida tiene el Estado. Poco después Federico Schlegel, que se había manifestado influído más que ningún otro romántico, por el radicalismo republicano, evoluciona aún con mayor brusquedad hacia el conservadurismo. Para él, el amor hacia el espíritu nacional exige que se mantengan todas las disposiciones en que aquel espíritu ha tenido una realización histórica. Por lo tanto, el verdadero estado nacional que anhela es el de la monarquía feudal, con el pueblo ordenado por clases, sobre las cuales predomine la aristocracia guerrera. A la pregunta de ¿qué es una nación?, de Maistre había respondido que "el soberano y la aristocracia". El ideal de Schlegel coincide perfectamente con ella. También en la última fase de la actividad de Fichte, desde *El estado comercial,* de 1800, a los *Discursos a la nación alemana,* de 1807-08, y al testamento político de 1813, se nota una conversión cada vez más acentuada, en el sentido estatal y prusiano. Y Humboldt, que en su edad madura llegó a ser hombre de gobierno, encuentra en esta nueva función un correctivo natural a su antiestatismo juvenil.

El nacionalismo conservador, hacia el que se dirige el romanticismo alemán, es mucho más parecido al de Burke, orientado también hacia la historia y respetuoso con la continuidad de la tradición. En ningún otro país, como en Alemania, ha tenido la obra de Burke lectores e intérpretes devotos. Federico Gentz ha sido el primero entre éstos, y, con su temperamento reaccionario, ha agravado y empeorado el sentido antiliberal de muchos argumen-

tos burkianos. A. Müller, que procede del uno y del otro, en sus *Elementos para el arte del Estado,* ha podido ofrecer una intuición del organismo estatal, donde todos los residuos del contractualismo y del naturalismo jurídico están eliminados, y el Estado subsiste como una comunión "de la vida total interior y exterior de una Nación, en un todo único, grande, enérgico, infinitamente floreciente y lleno de vida" (1).

La idea de nación ha sido la mediadora en esta elevación del Estado a la concepción orgánica del individualismo romántico. Gracias a ella, el ideal cultural y ético que el pensamiento alemán de la edad revolucionaria había sustraído al Estado, considerándolo como de la exclusiva competencia de los individuos, se reintegra a la actividad estatal. Y los mismos atributos jurídicos del Estado experimentan a su vez una innovación espiritual profunda. La escuela histórica del derecho, que se inicia con Hugo y con Savigny, combate al espíritu revolucionario en este su último refugio. Al racionalismo, que hacía del derecho un principio innato, igualmente válido para todos los hombres y disciplinado luego por leyes producto de la razón, la escuela histórica contrapone la idea de un derecho como producción espontánea y orgánica del espíritu nacional, como el idioma, las costumbres y todas las demás instituciones populares. Savigny exagera y con ello perjudica, el fondo de verdad que se encuentra indudablemente en esta intuición, hasta el punto de negar que el espíritu de su tiempo se halle maduro para la codificación del derecho, y de discutir (con argumentos, por lo demás muy débiles) el valor del Código

(1) A. Müller, *Elemente der Straatskunste,* I, 51.

civil napoleónico. Tal fué el tema de su famosa polémica con Thibault. Su hostilidad contra los códigos no se refiere sólo al aspecto formal y arquitectónico de los mismos, sino a su contenido mismo. Según él, la abstracta determinación de las normas jurídicas interrumpe la continuidad del desenvolvimiento del derecho y hace de un organismo vivo un ente de razón de espaldas a la vida.

Aún cuando la idea de la evolución, opuesta a la hipótesis estática del derecho natural, representa una posición más moderna, sin embargo, la sugestión ejercida por conservadores y reaccionarios, que domina al espíritu general del tiempo, atenúa este acento de modernidad y orienta la hostilidad en contra de la codificación; y no persigue con ello un ideal de progreso jurídico sino que intenta restaurar el viejo derecho germánico. El historicismo no disimula sus simpatías por la curiosa arquitectura gótica del derecho consuetudinario, que la revolución francesa habría pretendido barrer del suelo, y que se ofrece, en cambio, a los investigadores y estudiosos de los primeros decenios del siglo XIX como la más pura e incontaminada expresión del espíritu nacional.

La misma tendencia se observa en todos los demás campos de la actividad romántica, en el arte, en la literatura, en la religión, en la política. El amor hacia lo que es puramente germánico, en su significación más medieval, impulsa a los románticos incluso a repudiar la reforma protestante, que representa para muchos de ellos una desviación moderna de la gran tradición católica del antiguo germanismo. Federico Schlegel, Novalis, Adan Müller, Stolberg, Haller, se convierten a la religión romana, acentuando con su actitud aquella crisis de catolicidad que minaba al luteranismo. Pero también los que te-

nían una idea más amplia de la tradición y sentían que no se podía excluir de ella una religión que era ya tres veces secular y se había compenetrado perfectamente con el espíritu popular, aportaron con su fidelidad al luteranismo un motivo no menos conservador que el que los neo-católicos produgeran con su apostasía. La religión de Lutero tiene, en efecto, un carácter estatal que repugna profundamente toda subversión revolucionaria. También ella, pues, va en contra de aquella tendencia legitimista que caracterizó la época de la Santa Alianza.

Pero los románticos, con su sueños medioevales y su fervor nacional y estatal, sufren de una gran intranquilidad, producto de una íntima contradicción. Por odio a la subversión revolucionaria, que ha postrado su patria, querrían volver a encontrar la fuente de energía nacional y crear un Estado fuerte, expresión de la unidad orgánica de la nación. Sin embargo, el estudio histórico de la vida nacional germánica los transporta a una época en la que encuentran, desde luego, el espíritu del pueblo en su pureza, pero no el embrión de aquel Estado que anhelaban. En la Edad Media, el Estado germánico no es más que una sombra y, lo que es peor, es que cuanto de concreto y de real ofrece la política medieval, se encuentra mucho más cerca de las concepciones contractualistas del aborrecido derecho natural, que de su ideal de Estado soberano. Además, la fuente del poder del príncipe está en la propiedad, a la que van unidos atributos de soberanía; las fuentes de las relaciones entre el príncipe y el pueblo son los pactos privados, análogos por lo menos en su aspecto privado, al *Contrato social* de la abstracción democrática. Un derecho público que, separando claramente la soberanía del régimen patrimo-

nial, dé vida a un verdadero y propio Estado, les falta por completo, y—por ironía del destino—precisamente comienza a surgir de nuevo gracias a aquella abstracción democrática que al suprimir el feudalismo, señala la única manera de distinguir la vida privada de la pública, el patrimonio de la soberanía. Los románticos se ven así, llevados o odiar aquello que deberían amar, y a amar aquello que deberían odiar. Sedientos de concreción, viven en el mundo de la abstracción y del sueño. La afición por todo lo que es orgánico les hace repudiar no sólo la revolución sino también los que ellos llamaban el "mecanismo" burocrático y militar de la monarquía de Federico, esto es, todas las fases más modernas del desarrollo del organismo nacional. El amor por la historia se convierte en último término, para ellos, en su fetichismo antihistórico, es decir, en la exaltación de una época con daño para todas las demás y para las mismas leyes del devenir histórico.

Esta mentalidad anacrónica tiene su expresión más curiosa—precisamente porque es más completa y "orgánica"—en la obra de Haller sobre *La restauración de la ciencia del Estado*. Encontramos en ella la exaltación de la fuerza en oposición a la abstracción del "derecho". Es ley de la naturaleza que el más poderoso domine al más débil, y que en lugar de una posible y vana independencia de todos los hombres, se hable de la independencia de algunos y de la sumisión de otros. El origen de esta autonomía está en la propiedad, en la cual reside también la raíz del dominio. Un principado sólo es una existencia privada, un gran señorío patrimonial. Por eso está constituído para el príncipe y no viceversa. El poder y el ejercicio del gobierno son en sus manos un derecho

y no un deber, precisamente porque todo hombre tiene derecho a disponer de lo que es suyo y a desenvolver una libertad legítima en proporción a sus medios. Nada encuentra Haller más retórico y falso que la misión atribuída por Federico al príncipe, de ser el primer funcionario del Estado. Es "domino" en el más estricto significado de la palabra, y sólo de Dios depende, del que viene a ser un lugarteniente en la tierra.

Pero, como la soberanía es un mero atributo de la propiedad, encuentra también en ella sus límites. El derecho del príncipe está de hecho limitado por el derecho de los demás propietarios menores, en proporción a su autonomía patrimonial. Esta premisa conduce directamente a la anarquía feudal. Según el sistema seudofilosófico del contrato social, dice Haller (1), todos los hombres deberían estar sometidos por igual a la autoridad del Estado, que ellos han fundado en común, sacrificándole toda su libertad y deviniendo, por consiguiente, esclavos. Pero en los Estados conformes con la naturaleza, la libertad, como la dependencia, tiene graduaciones infinitas y diferentes. Los propósitos, el valor, la duración de los servicios son de una gran variedad. Puede uno contraer las obligaciones que le parezca, de acuerdo con sus medios, necesidades y propósitos; todos somos libres, hasta donde ello es posible; para conseguir lo que deseamos tenemos que someternos en proporción a las necesidades. Del mismo modo que el hijo deja de estar sometido a su padre cuando no habita más en su casa, también el deber como súbdito desaparece cuando abandona el servicio del príncipe.

---

(1) Haller, *Restaurazione della scienza politica*, trad. italiana. Nápoles, 1850, cap. 53, pág. 518.

Fácilmente se percibe aquí el odio al contractualismo de la época revolucionaria, que se esfuerza, cuando menos, de ligar entre sí por igual a todos los individuos y de hacer posible la existencia del Estado. Haller desea la reintegración del contractualismo particularista y fragmentario de la sociedad feudal, que beneficia al Estado. En ningún escritor la contradicción entre el ideal del Estado fuerte y verdaderamente monárquico y la efectiva dispersión de los derechos y de las funciones estatales, se manifiesta de manera tan evidente como en este escritor, al que el espíritu reaccionario de los tiempos reservaba el inesperado honor de ver sus sueños anacrónicos penetrar en la realidad política, al ofrecer el motivo de inspiración a las reformas del Rey Federico Guillermo IV.

Esta conversión del romanticismo en favor de las utopías medioevales, si por un lado sustrae a la mentalidad liberal y burguesa algunas de sus fuerzas mejores, por otro, gracias a su misma exageración, rehabilita, cuando menos en parte, la tesis del liberalismo. Si en aquél se manifiesta el espíritu de la vieja Alemania aristocrática y feudal, en éste cristalizan las exigencias de la Alemania moderna. La nación que vive tiene una promesa que hacer valer, no menos fundada que la reivindicada por la nación que "ha vivido". El gran problema que la presencia de las dos corrientes opuestas plantea a la conciencia política alemana, es el de conseguir un equilibrio entre ambas que concilie las exigencias del pasado con las del presente y procure un tono más de acuerdo con la histórica a la continuidad de la vida nacional.

Entre el abstracto racionalismo de los revolucionarios, que quiere hacer *tabula rasa* del pasado, y el historicis-

mo no menos abstracto de los reaccionarios, que quiere hacer *tabula rasa* del presente, hay lugar para una conciencia sintética que, dando contenido histórico a la razón, procure un denominador común a las fases diversas de la evolución política y compenetre al individuo con el Estado, a las leyes formales con las costumbres tradicionales, a los intereses patrimoniales de las clases con la soberanía del derecho público. Esta concepción sintética, en su manifestación más magistral y más general, es obra de Hegel.

2. *Hegel.*—Si estudiamos la doctrina hegeliana del Estado, libre la mente de prejuicios escolásticos, nos encontramos con algo bien distinto de un árido conjunto de fórmulas. Ningún sistema político, salvo quizá el de Aristóteles, es tan rico en contenido histórico como la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Su misma línea arquitectónica, lejos de constituir un artificio arbitrario, es expresión de la creciente complejidad del problema de la organización política en la sucesión ideal de sus momentos diversos: el individuo, la sociedad, el estado. Alma de esta evolución es la libertad, que coincide con la idea de lo espiritual y que, por consiguiente, no se agota con la afirmación de la simple personalidad, sino que, a través de ella, procede a formaciones de orden superior, en las que se producen las relaciones entre las personas.

El momento individual es el mismo que la filosofía de la revolución ha afirmado con todo vigor. En la manifestación inmediata de la voluntad, como derecho subjetivo, muéstrase la libertad humana con el más ingenuo y puro particularismo. Pero tampoco en esta primera y más limitada esfera, la libertad supone la arbitrariedad,

es decir, la posibilidad abstracta de hacer lo que se quiera. Tal era la ilusión de los doctrinarios, que ha llevado a los trastornos y a los horrores de la revolución. La libertad, como derecho, tiene siempre un objeto particular, y tiende a realizar una personalidad, esto es, a algo limitado y orgánico. Su primera actuación significa ya una determinación de su potencialidad abstracta. Tal ocurre precisamente con la propiedad, que tiene su origen en un acto afirmativo, con el cual el querer proporciona a su libertad una esfera exterior, dando así contenido, con un objeto propio, a la energía subjetiva de la personalidad.

Quizá pudiera creerse que, surgiendo el derecho de un acto puramente volitivo, al que, tanto la sociedad como el Estado son extraños todavía, era posible justificar la tesis fundamental del derecho natural, y con ella la idea de una declaración de los derechos del hombre. Mas para Hegel, el derecho, como expresión de la mera individualidad, no constituye una existencia concreta y autónoma, sino tan sólo un momento trascendental, abstracto, de un proceso en el que el nucleo subjetivo primitivo, se lanza de nuevo a más complejas determinaciones. Así, pues, la propiedad, que inicialmente se ofrece como realización del querer en relación con un objeto, no puede perfeccionar su carácter jurídico (que la distingue de la simple posesión) sino en virtud del reconocimiento de otra voluntad, es decir, de otras personas. Por consiguiente, la propiedad, según la expresión hegeliana, "trasciende" al contrato; el derecho inmediato *sobre* la cosa es mediato en el derecho *frente* a la persona.

La esfera del contrato, desde el momento que supone la presencia de varios individuos y el acuerdo entre va-

rios derechos, implica una formación más elevada que la libertad, pero no lo suficientemente elevada, sin embargo, como para que se pueda fundamentar sobre ella una doctrina del Estado, como ha pretendido hacer la escuela de derecho natural: El error de esta tendencia se halla en haber transferido las determinaciones de la propiedad y de los derechos privados a una esfera que es, por naturaleza, completamente diferente y más elevada.

La idea del contrato no hace más que introducirnos en un mundo más amplio de relaciones humanas, pero no traspasa el umbral del mismo Ya la familia, que es el primer núcleo orgánico superior al individuo, rebasa, en su formación, el mero contractualismo. Considerada aquella sólo en su aspecto patrimonial, el acto individual y egoísta de la propiedad se transforma en una realidad ética, en una función encaminada a asegurar la existencia de una comunidad. El derecho hereditario no se justifica mediante la voluntad del individuo, sino que exige una fundamentación más alta, que haga de la individualidad misma el órgano de un organismo superior, a que el patrimonio se agrega como objeto de un sujeto más complejo.

La vida familiar, con el matrimonio, con la educación de los hijos, con la herencia, nos ofrece un orden de relaciones, que generalmente no cabe apreciar con arreglo al criterio del derecho abstracto. Si en esta esfera más restringida yo tengo el derecho y otro tiene el deber frente a las mismas cosas, en aquélla, en cambio, derecho y deber son recíprocos, y yo tengo derechos en cuanto tengo deberes La familia pertenece al mundo del *ethos*, donde la libertad subjetiva del querer se convierte en objetiva y se organiza en un consorcio de vida civil.

La sociedad como elemento intermedio entre el individuo y el Estado: he ahí la gran intuición hegeliana que será el eje de toda la ciencia política alemana del siglo XIX. El organismo social, al interponerse entre los dos extremos que el pensamiento revolucionario habrá, con gran peligro, acercado, consiente no sólo colocar la idea del Estado en lugar seguro contra las agresiones individuales, sino que también hace que confluyan en ella, en forma más orgánica y disciplinada, todas las exigencias y pretensiones que la vida de los individuos va extrayendo de su seno. Separa y al mismo tiempo une con más sólidos lazos, a los dos protagonistas del conflicto. Perturba la idea de los revolucionarios de que el Estado sea un producto de la arbitrariedad y del convenio, pero rechaza también el error de los reaccionarios de que el Estado se identifique con el príncipe, y se superponga como algo extraño a la conciencia del pueblo.

La doctrina hegeliana de la sociedad no es más que la formulación *sub specie aeterni* del contenido histórico de la vida social de su tiempo. Descubrimos en ella un mundo en fermentación y en transformación, en el que los avances de la vieja sociedad feudal se mezclan con los elementos de la naciente sociedad burguesa. La familia, las corporaciones, las clases, están dispuestas en una ordenada jerarquía, a través de cuyos grados, el *ethos* se desenvuelve en forma orgánica y se dirige hacia la *polis*.

Hegel nos presenta una sociedad esencialmente agrícola, donde la clase de los agricultores, en el sentido que le daban los fisiócratas, constituye la amplia clase de la pirámide social. Tiene un sentimiento muy vivo del carácter económico de las clases. El esfuerzo por la satisfacción de las necesidades y por la obtención de la rique-

za, partiendo del puro egoísmo subjetivo, en el acto se transforma "en la contribución por la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la participación del individuo en lo universal; así, pues, por el hecho de que cada uno adquiera y produzca para disfrutar por sí mismo, adquiere y produce para que gocen también los demás". Esta relación da vida a la división y a la solidaridad de las clases, cada una de las cuales se caracteriza por una estrecha afinidad de intereses particulares, pero obedeciendo todas ellas a una exigencia superior que las comprende en el sistema de todas las demás.

Por encima de la clase agrícola se halla el artesanado, que Hegel concibe en forma de corporaciones medievales, sin presentimiento alguno de aquella revolución industrial que en su tiempo no se dibujaba todavía en la atrasada Alemania. En un grado más alto de la jerarquía social figura la clase media, la clase de los empledos creada por la monarquía de Federico, en la que la conciencia estatal se encuentra ya más ampliamente difundida. Finalmente, en el vértice de la pirámide está la clase general, la de los propietarios independientes. "Dicha clase es adecuada para una misión política, ya que sus bienes son independientes, sea de los bienes del Estado, sea de la inseguridad del comercio, sea del afán de ganancia. Se encuentra además sustraída al propio arbitrio, pues sus miembros están privados del derecho de los demás ciudadanos a disponer libremente de toda su propiedad, gravada con los mayorazgos." La clase general no es otra, pues, para Hegel, más que el *Junkerthum* prusiano.

Pero si la jerarquía social es, en este respecto, todavía feudal, la finalidad a que Hegel se dirige, es ya moderna. La misión de las clases, en efecto, no se agita en la

gestión de sus intereses particulares, sino que tiene un alcance mucho más general, que sirve para ir preparando, gradualmente, la función del Estado. De la sociedad civil emanan los representantes, las delegaciones de diputados, que controlan la obra del gobierno y hacen que el Estado pueda enterarse de los intereses y de las necesidades del pueblo.

El que los representantes sean órganos de la sociedad y no inmediatamente del Estado, es un principio muy importante que más tarde Lorenzo Stein, bajo el influjo del socialismo francés (y no sin reminiscencias hegelianas), difundirá ampliamente en los medios políticos. Constituye, sin embargo, un principio peculiar del derecho público alemán, que desconoce la soberanía popular y el régimen parlamentario, el colocar al Estado por encima de la sociedad civil y conceder a ésta, no una participación directa en el gobierno, sino sólo una función de control. En los países de régimen parlamentario, en cambio, las representaciones son verdaderamente "políticas" y no sólo "sociales". Se estiman, por consiguiente, como órganos del Estado. Sin embargo, la influencia del socialismo al poner de relieve el elemento "clase" como fundamento del Estado, servirá para que se preste a esta visión hegeliana un mayor interés europeo y para suscitar, incluso en los países democráticos, la exigencia de que las representaciones puramente políticas se integren con representaciones orgánicas de clase.

En Hegel, la doctrina expuesta, constituye en gran parte una reminiscencia extraída de la constitución del antiguo Estado germánico, ya que la presenta como subordinada a la monarquía de Federico. Pero no se escapa, sin embargo, a una contaminación, difícil de expli-

car, con conceptos del derecho público francés. Así sucede, por ejemplo, cuando afirma que los diputados no tienen la condición de mandatarios o de portadores de instrucciones, sino que son completamente libres cuando discuten o deliberan.

Otro atributo reconocido por Hegel a la sociedad civil, que contrasta con las doctrinas dominantes, se refiere a la administración de justicia. La tutela de la propiedad y de la vida de los individuos, que en la concepción liberal de un Kant o de un Humboldt, es la función esencial del Estado, para Hegel, en cambio, se ofrece como una misión anterior al Estado. "Se incurre en error, dice, cuando se considera al Estado sólo como sociedad civil, y cuando se le reconoce como misión final únicamente al garantizar la vida y la propiedad de los individuos. Tal garantía, en efecto, no se consigue con el sacrificio de quien debe ser garantizado, y en la guerra el Estado impone precisamente un sacrificio semejante." El Estado, pues, tiene una exigencia más alta que aquélla que los legistas querrían atribuirle y que tendría por límite los intereses de los individuos. Todos los errores del contractualismo, que hace contingente y arbitrario el lazo que une a los individuos con el Estado, proceden de esta ignorancia de una realidad propia y autónoma del organismo estatal, de una verdadera universalidad de su misión.

El Estado es a la sociedad lo que lo universal es a lo particular, o la idea ética al *ethos*. Es la expresión de lo racional, es el mundo que se ha hecho espíritu, es la libertad en la plenitud de su realización. Hay, ciertamente, mucho énfasis en ésta y en otras afirmaciones semejantes de Hegel; pero como se han destacado en el conjunto del sistema, en lugar de tenerlo en cuenta, el

juicio de los incompetentes y de los fanáticos, ha hecho de ello un equívoco lugar común. Mas para comprender su valor histórico, es preciso meditar sobre la manera de formarse en la mente de Hegel la idea del Estado como algo divino, en contraste con todas las corrientes políticas de su tiempo que lo degradaban a la condición de gendarme, o a la de un producto empírico de la tradición, o a una existencia meramente privada y patrimonial. El desprecio con que Hegel habla de Haller nos da, en términos negativos, la medida de la elevación de su sentimiento estatal. El hecho mismo de que el material social de que dispone haya sido tan poco adecuado, dada su antigua naturaleza feudal, para encajar dignamente al Estado en esta estructura moderna que se dibujó en su mente, determina una brusca separación entre sociedad y Estado, proporcionando a éste una existencia hipotética y casi trascendente.

Es necesario también tener en cuenta que, cuando habla del Estado como encarnación de la razón y de la libertad, no se refiere a cualquier Estado, sino al Estado verdaderamente moderno, regido por la monarquía constitucional que personaliza el *espíritu del pueblo* y hace la ley que penetra en todas sus relaciones. Este Estado es la antítesis viviente del de la Edad Media, en el que subsistían los intereses particulares de las clases y de las corporaciones; en que la totalidad constituía un agregado más que un organismo. El atributo que expresa la función universal y pública del Estado moderno en oposición con la naturaleza particular y privada del Estado feudal, es la soberanía, que no corresponde al monarca ni al gobierno, ni a los cuerpos políticos tomados aisladamente, sino a su síntesis estatal.

No menos vivo es el contraste entre Estado constitucional y Estado despótico, tal como Hegel lo concibe. En el despótico sólo están en presencia el monarca y el pueblo, sin organismos intermedios, que tienen la misión de proporcionar a los intereses de la multitud una forma jurídica y ordenada. Así, pues, por una parte, el monarca actúa arbitrariamente; por otra, el pueblo constituye una masa desorganizada de átomos, de la que puede decirse que *no sabe lo que quiere* y que emplea su fuerza en perturbar y en destruir (1).

La constitución es, esencialmente, un sistema de mediación; no es algo rígido y fijo, dada su naturaleza espiritual, sino una relación que deviene y se desarrolla. Dedúcese de todo esto que la constitución de un pueblo determinado, depende del modo y de la formación de la autoconciencia del mismo. Querer dar, a priori, a un pueblo, una constitución más o menos racional en cuanto a su contenido, es olvidar precisamente su racionalidad más verdadera.

Al determinar la estructura constitucional del Estado, Hegel tiene siempre, pues, ante los ojos, incluso en sus más abstractas generalizaciones, al Estado alemán. Acepta de Montequieu la idea de la división de poderes, pero moderada y rectificada por un poderoso sentido unitario. "Los poderes del Estado, dice, deben ser ciertamente distintos, pero formando cada uno un todo por sí mismo

---

(1) Es importante, también, la observación (recogida de Montesquieu), y que muchos repetirán después, de que en el Estado despótico el pueblo paga pocos impuestos, mientras que en el Estado constitucional los tributos aumentan por la conciencia que el pueblo tiene de que se paga a sí mismo. En ningún país pagan tantas contribuciones como en Inglaterra.

y conteniendo dentro de si los otros momentos. Cuando se habla de la actividad distinta de los poderes, no hay que incurrir en el enorme error de interpretarlo como si cada poder debiera depender abstractamente de sí mismo; los poderes tienen que considerarse distintos sólo en cuanto momentos del concepto. Si las diferencias existieran abstractamente por sí mismas, es evidente que dos autonomías no podrían constituír una unidad, sino que se produciría una lucha continua, que o bien destruiría el todo o bien restablecería la unidad por medio de la fuerza. Por eso en la Revolución Francesa el poder legislativo ha acabado devorando al llamado ejecutivo, o el ejecutivo devorando al legislativo; de ahí que resulte absurdo formular la pretendida moral de la armonía."

La unidad del Estado en la distinción de los poderes está representada, según Hegel, por el monarca. Pero es un error exigir en el monarca cualidades objetivas; debe limitarse a decir "sí" y a poner el punto sobre la "i". En una monarquía bien ordenada, corresponde sólo a la ley el lado objetivo, es decir el *quid* a que el monarca debe aplicar el yo quiero.

En el poder legislativo están presentes y activos el poder monárquico, al que compete la decisión suprema, y el poder gubernativo como momento consultivo, supuesto su conocimiento concreto del todo; y finalmente, los enviados de las clases, es decir, las representaciones de la sociedad civil. La garantía que estas últimas ofrecen en relación con el bienestar general y con las libertades públicas, no estriba en la aportación de su particular capacidad (ya que los más altos funcionarios del Estado tienen una penetración más profunda y comprensiva de las exigencias y de las instituciones estatales), sino en parte

tan sólo en una contribución de los conocimientos de los diputados, y más especialmente en la acción estimulante sobre los funcionarios que se hallan más alejados del gobierno central y en el efecto que lleva consigo la censura pública o el temor a la misma. En cuanto órgano mediador, las clases se sitúan entre el gobierno y el pueblo, considerado como conjunto de individuos. Posición esta que les exige tanto sentir al Estado y al gobierno como la percepción de los intereses de los individuos. No se deben considerar las clases especialmente desde el punto de vista de su antítesis en relación con el gobierno, como si esta fuera su posición fundamental. Absorbido orgánicamente, el elemento clase manifiéstase como parte de un todo; de ahí que la antítesis misma parece rebajarse a una mera apariencia. Si la antítesis llegara a ser verdaderamente sustancial, el Estado marcharía hacia su ruina.

Frente al poder legislativo así constituído, hállase el ejecutivo o de gobierno, que tiene su vértice en el monarca, y cuya función consiste en adaptar, ajustándola lo más posible a los individuos, la universalidad de las leyes. El poder judicial no es para Hegel el tercer elemento del trío político tradicional, pues, como ya se ha dicho, a la administración de la justicia se la considera en el ámbito de la sociedad civil.

Este sistema, en su complejidad, viene a ser como el compendio o anticipación del moderno constitucionalismo alemán. El monarca, con el ministerio que emana de él directamente, reina y gobierna. Las representaciones populares colaboran y controlan en una esfera subordinada. Las garantías de la libertad consisten en este control y más aún en el sentimiento de legalidad, que vincula por igual al monarca y a las clases. El "estado de de-

recho" de la concepción kantiana, revive en esta enérgica afirmación de la soberanía de la ley. Lo que hay de anticuado y caduco en el constitucionalismo hegeliano, es la distribución jerárquica de las clases, que no deja un lugar adecuado a la burguesía , la cual con el tiempo se va también desarrollando en Alemania, y muy pronto llega a exceder, en su actividad industrial, la esfera del artesanado corporativo; en su actividad agrícola, la economía del feudalismo, y en la actividad profesional general, la limitada función burocrática que Hegel le atribuía. ¿Se podrá alguna vez conciliar el desenvolvimiento de esta burguesía, con la organización política de las "clases" (*Stände*), que concede una importancia preponderante a la aristocracia? He ahí uno de los más graves problemas que se plantearán a la conciencia política alemana durante el reinado de Federico Guillermo IV.

La concepción ética del Estado crea una interferencia entre Estado e Iglesia, que constituye para Hegel algo tormentoso de que jamás logrará liberarse con una solución que le satisfaga. Por una parte, en efecto, la condición de divino que reconoce al Estado y la universalidad de la misión que le atribuye, lo empuja a fundir a la Iglesia en el Estado. Por otra parte, su fuerte sentido histórico, le hace sentir la imposibilidad de realizar un ideal teocrático en presencia de una religión como la cristiana, que no se deja absorber por el Estado; coaccionar la conciencia del individuo, constituye también para él una repugnante falta de libertad. A este respecto, es de especial importancia una de las "adiciones" a la *Filosofía del derecho*, la 162, en la que, para salvar la distinción entre Estado e Iglesia, corre Hegel el riesgo de comprometer su misma concepción del Estado ético y divino y de retroceder has-

ta la posición del "legalismo" kantiano. "El Estado, dice, es esencialmente distinto de la religión, ya que sus exigencias tienen la forma de un deber jurídico, y son indiferentes las condiciones de ánimo en que se pueda estar para cumplirlas. El campo de la religión es, en cambio, la vida interior, y como el Estado, si tuviera pretensiones religiosas, pondría en peligro el derecho a esa vida interior, también la Iglesia que actuare como Estado e impusiera castigos, degeneraría en religión tiránica. Por consiguiente, si la religiosidad debe considerarse como realidad del Estado, todas las leyes deberán estarle sometidas, y será el sentimiento subjetivo el que dicte la ley."

Pero si al Estado se le sustrae por completo la vida interior, ¿qué pasa con su misión ética? Y aunque se limite el Estado a la esfera de la legalidad, ¿no se halla en esta inmanente una doctrina, un espíritu interior que puede chocar con el espíritu dogmático de la Iglesia? A su vez, la doctrina eclesiástica, ¿no trasciende de la interioridad de la conciencia "extendiéndose sobre un contenido que se relaciona íntimamente con los principios éticos y con las leyes del Estado"? La dificultad del problema reside en que el contenido racional de la Iglesia y del Estado no son separables sino que son comunes a una y a otro. La diferencia hay que buscarla en la forma, en cuanto la Iglesia es la verdad en forma de sentimiento y el Estado es la verdad en forma de razón.

De ahí que Hegel se vea llevado a la conclusión, no sin lamentarlo, de que la relación entre ambos términos es la de la unidad y distinción. El Estado es, desde luego, superior a la Iglesia, por su forma más perfecta. Pero esta superioridad se demuestra no con la opresión, sino con la

libertad, ya que el Estado comprende que la libertad de la Iglesia es un medio para impulsar su desarrollo hacia una situación plenamente racional. En otros términos, la doctrina que da expresión al Estado no es un dogma que deba imponerse con la autoridad; es un reconocimiento de la autonomía de la conciencia y, por tanto, exige respeto infinito hacia las enseñanzas de la Iglesia, en cuanto se aceptan libremente por los fieles. Pero si la Iglesia pretendiera ejercer una autoridad ilimitada e incondicionada —por el hecho mismo de que su forma no es plenamente racional—entonces el Estado debe hacer valer contra ella "el derecho de la conciencia a su propia manera de ver las cosas, a sus propias convicciones y, en general, a pensar sobre aquello que considera como verdad objetiva". Por consiguiente, es una equivocación afirmar que la separación de la Iglesia haya sido para el Estado una desgracia; sólo gracias a esa separación ha podido llegar a ser lo que es en su determinación: la racionalidad y la eticidad autoconscientes.

La concepción hegeliana de las relaciones entre el Estado y la Iglesia está, en último término, mucho más cerca de la fórmula de la separación (Iglesia libre en Estado libre) del liberalismo moderno, que no en aquélla larvada "teocracia laica" que muchos intérpretes han creído reconocer en Hegel. Su significación liberal se encuentra esencialmente en el hecho de que la afirmada superioridad del Estado se manifiesta dejando máxima libertad a la Iglesia, convencido de que siendo esta libertad la ley misma del espíritu, no puede perjudicar las exigencias de una racionalidad espiritual.

Para terminar con este rápido examen del sistema político hegeliano, bastará con indicar que, supuesta la ple-

na autarquía estatal, no es posible que exista, según Hegel, un ente superior que regule las relaciones entre los Estados y resuelva sus conflictos. No existe un juez que pueda juzgar a los Estados. El más alto juez es únicamente el espíritu universal. La presencia de una pluralidad de Estados es la condición para su respectivo perfeccionamiento. De la misma manera que el individuo aislado no llega a ser una persona efectiva como no sea en relación con las otras personas, tampoco el Estado es un individuo real sin relación con los demás Estados. Un conflicto interestatal sólo puede decidirse con la guerra, cuando las voluntades particulares no han podido encontrar un arreglo. Hegel atribuye a la guerra un alto valor moral. "Su más elevada significación está en que mediante ella la salud ética se conserva frente al fortalecimiento de los intereses particulares; y así como el movimiento de los vientos preserva al mar de la descomposición a que lo llevaría una quietud prolongada, así también se verían conducidos a una situación semejante los pueblos bajo una paz duradera y por así decir, perpetua." Esta significación ética de la guerra, en la edad moderna se exterioriza en el hecho de que las manifestaciones del valor militar son más mecánicas e impersonales, ya que están dirigidas, no contra las personas aisladas, sino contra una comunidad hostil. Por tanto, "el valor personal aparece como no personal".

Pero la pluralidad de los Estados y la multiplicidad de sus relaciones no impiden sino que reclaman, una unidad superior por virtud de la cual un pueblo puede personalizar con mayor elevación el espíritu universal y servir de guía a los demás. En todas las épocas históricas ha habido siempre un cambio continuo de pueblos que han

desempeñado esta función de protagonista. En el siglo XIX, según Hegel, el pueblo *leader* era el alemán. Con esta idea, el universalismo de la *Menschheits-nation* de los más viejos románticos, asume un nuevo significado y una decisiva orientación estatal.

3. La época de Federico Guillermo IV.—La doctrina de Hegel es una síntesis doctrinal de dos opuestas direcciones alemanas que lucharon por el predominio durante la primera mitad del siglo XIX. Pero en el terreno de la política militante, una efectiva pacificación, al menos en los fundamentos esenciales del derecho público, se hará esperar todavía mucho tiempo.

En Prusia el liberalismo floreciente después de Jena, tiene su manifestación última en la ley aduanera de 1818, concebida con arreglo al principio de libertad de comercio, admitiendo únicamente con carácter subsidiario medidas de retorsión contra el proteccionismo de otras naciones. En realidad contra Inglaterra, que desde 1815 había limitado la importación de cereales. Para un país esencialmente exportador de productos agrícolas y desprovisto de industria, como la Prusia de 1818, este liberalismo se explica por sí mismo y sin necesidad de molestar con exceso el sentimiento de libertad, que en aquel tiempo se encuentra ya muy debilitado en las clases dirigentes. Pero las consecuencias liberales de la ley no son menores por eso, ya que crea para todos los Estados alemanes el centro de unión de sus sistemas aduaneros particulares, en el *Zollverein* de 1833. Las consecuencias de la libertad sobreviven también al eclipse del espíritu liberal en Prusia y ofrecen a la consideración política un gran documento sobre la importancia que tiene la li-

bertad como mediadora para la unificación nacional. La opinión liberal ampliamente difundida en los Estados alemanes de Occidente y del Mediodía, saca, en efecto, del *Zollverein,* un motivo de gran eficacia para que se unan estrechamente las ideas de libertad y de patria y para ejercer una constante presión sobre Prusia a fin de que, poniéndose al frente del movimiento de libertad política general, encabece el movimiento de unificación nacional.

Pero Prusia se encontraba ya gobernada según el espíritu de la Santa Alianza y decepciona todas las esperanzas liberales. Por otra parte, la complicación del problema nacional que el liberalismo lleva consigo, agrava la animosidad nativa del gobierno austriaco contra el liberalismo. Metternich comprende claramente que una Prusia liberal significaría el fin de la hegemonía austríaca y también del equilibrio austro-prusiano dentro de la confederación germánica, y se esfuerza, por tanto, no sólo en impulsar contra los liberales a todos los exponentes de la austrofilia germánica, sino también en influir en Federico Guillermo III de Prusia para que persevere en la reacción. Según él, el régimen más apropiado para Prusia es una monarquía, moderada con la representación de las clases feudales. Y tal es también la convicción del gobierno prusiano, que en 1823 reorganiza los estados provinciales, distribuyéndolos en tres órdenes, según la importancia en dominios territoriales, de forma que la aristocracia terrateniente (propietaria de los llamados *Rittergüter*) obtiene una preferencia, mientras que a los burgueses que no son propietarios, los profesionales, los capitalistas, los comerciantes, se los excluye por completo de la representación.

En contraste con Prusia, en los Estados de Alemania

del sur impera un régimen mucho más libre. Las constituciones del mayor número de ellos en el período 1814 a 1848, están modeladas sobre la *Carta* de Luis XVIII. También las doctrinas liberales, en aquellos países, son muy afines al constitucionalismo de Constant, de Royer Collard y de Daunou. Están representadas en gran parte por universitarios como los dos Rotteck, Welcker, Federico Gagern, Jacobo Grimm, Stockmar, Rümelin, Roberto Mohl, Gervinus y otros. El programa de Carlos Rotteck, que es el más antiguo entre ellos y tiene la importancia de un jefe de escuela, es el de la reivindicación del derecho racional frente al derecho histórico. Entiende por tal, aquel derecho y sistema estatal que tiende al logro de los fines racionales del hombre y que reconoce, kantianamente, la aspiración de cada individuo a una libertad compatible con la de los demás. En todos estos escritores el sentimiento liberal se integra en el nacional, dando así origen a aquel movimiento espiritual que tendrá su epílogo en el Parlamento de Francfort.

Pero las primeras luchas del liberalismo universitario se han producido dentro de la universidad y por la Universidad. Sólo la gran autonomía de la universidad alemana puede explicar que en el centro de Europa, entre una Prusia y un Austria reaccionarias, los profesores infundan sentimientos liberales en sus estudiantes. Hasta tal punto, que cuando por la presión de los gobiernos la libertad de enseñanza resulta en un sitio y otro violada, las Universidades se convierten en centros y focos de revuelta. Ha sido célebre la protesta redactada por Dahlmann, de la Universidad de Gottinga y firmada también por los hermanos Grimm, por Gervinus, por Eduardo Albrecht y por otros, contra el Gobierno de Hannover por

haber violado en 1837 la constitución jurada. La protesta es tanto más significativa en cuanto no está en juego la libertad de enseñanza, sino la general del país, y los universitarios sentían igualmente la incompatibilidad de su función con el acto de un gobierno que infringía los pactos jurados. "¿Deberemos quizá, dice Dahlmann, el consejero aulico Albrecht y yo señalar de ahora en adelante, como supremo principio del Estado, que es ley todo cuanto place al poder? Como hombre honrado prefiero dejar la enseñanza a tener que mostrar a mis oyentes como verdad lo que es mentira y engaño."

Los siete profesores firmantes de la protesta fueron expulsados de la enseñanza. Pero la población de Gottinga, no olvidando aquel liberalismo que había aprendido a apreciar bajo el gobierno de los ingleses, abrió una suscripción pública en su favor. Y las apologías escritas, después de licenciar a Dahlmann y a Jacobo Grimm, están justamente consideradas por los alemanes como los más importantes documentos de su literatura liberal. A la vez, la particular *forma mentis* del liberalismo germánico se revela en su posición antitética no sólo con el absolutismo arbitrario, sino también con el racionalismo antihistórico, muy querido de aquellas fracciones extremas del partido liberal que más influenciadas han sido por el pensamiento francés. Así resulta que Dahlmann niega al pueblo todo derecho a razonar por sí mismo. Y que Grimm no disimula a los liberales que despreciaban la barbarie de la Edad Media, su profunda simpatía por las antiguas libertades medievales del pueblo, y su satisfacción por haber utilizado aquellas lejanas fuentes de la vida alemana.

El obstáculo más grave que compromete el éxito del programa nacional-liberal es la actitud de Prusia. Federico Guillermo IV, que sube al trono en 1840, agrava la orientación, ya muy reaccionaria, de su predecesor. Era un romántico retrasado, agitado por deseos contradictorios de resurgimiento medieval y de afirmaciones legitimistas del poder divino del Rey. El gran desarrollo de la burguesía en los veinte años de su reinado, pasa a sus ojos completamente desapercibido. Rodeado de un pequeño círculo de románticos catolizantes, consagra su actividad política a reorganizar las viejas clases feudales, y precisamente en vísperas de la revolución de 1848 se dedica a recomponer la constitución de su predecesor, estableciendo una Curia de los señores por encima de las representaciones de las tres clases, para acentuar así una separación entre las mismas, que debía herir profundamente a la burguesía. Al convocar la nueva Dieta, insistió sobre la peculiaridad de la posición de su Estado entre las grandes potencias, ya que "placía a Dios hacer grande a Prusia por medio de la espada, la espada de la guerra al exterior, y la espada del espíritu al interior; pero no ciertamente del espíritu negativo de nuestra época, sino del espíritu de disciplina y de orden". Y añadía, además, que "ninguna potencia de la tierra podrá inducirme a convertir la relación natural entre príncipe y pueblo en una relación convencional, constitucional; ni a tolerar jamás que se interponga entre nuestro Señor que está en el Cielo y este país, una hoja de papel escrito, como una segunda providencia, para regirnos con sus artículos, sustituyendo de esta manera a la antigua y sagrada fidelidad".

Esta actitud de Prusia en su posición tradicional, crea-

ba a los liberales alemanes un grave obstáculo para la ejecución del programa de unificación nacional por medio de la libertad, y dividía sus fuerzas en dos campos: de un lado, el liberalismo moderado continuaba confiando en un arrepentimiento prusiano, en el sentido de que presentándose al Rey de Prusia una ocasión propicia para ceñir la corona germánica, el sentimiento de los intereses dinásticos habría podido imponerle un matrimonio de conveniencia con la libertad; de otro lado, el liberalismo radical comenzaba precisamente a desear la unificación a costa de Prusia, esto es, al precio de una disolución del reino prusiano en la Alemania liberal.

Pero en Prusia, aquellos mismos hombres políticos que más alejados estaban del espíritu romántico del Rey y que compartían con los liberales la esperanza de la unificación nacional, sentían repunancia hacia las consecuencias extremas del radicalismo. En su opinión, la hegemonía de una Prusia militarmente aguerrida constituía la única garantía de una verdadera unidad y la única fuerza capaz de cimentar en forma duradera los numerosos pequeños Estados de Alemania, venciendo su particularismo anárquico y soldando sus débiles sentimientos estatales. Por eso, a la idea liberal de una federación de Estados autónomos y soberanos (*Staatenbund*) oponían la idea de un Estado federal (*Bundestaat*) que tuviera a Prusia como centro unitario. Desde su punto de vista, las mismas tendencias reaccionarias del Rey Federico Guillermo IV constituían un medio anticuado y retrogrado, pero no por eso menos providencial, de resistir a la disgregación del liberalismo y salvar al Estado prusiano en su realidad presente y en su misión futura.

De esta manera, el espíritu medieval del Rey, deve-

nía el vehículo de una concepción completamente moderna e imperialista de la nacionalidad, en oposición con la liberal. En la realización de tal conversión, se ha revelado el profundo sentido histórico de los Ranke, de los Droysen, de los Sybel, y la comprensión política de Bismarck, con su actuación de "reaccionario" desenvuelta durante la Revolución Francesa de 1848.

La idea de nación suscitaba para estos políticos promesas históricas afines a las del romanticismo, pero lejos de agotarse en una estéril reminiscencia y en una pasiva admiración del pasado, recogía en el presente todas las fuerzas de una secular tradición y las hacía converger hacia el porvenir, esto es, hacia una meta de expansión y de dominio del pueblo alemán. El objeto de su atención, y más todava, de su actividad política, no lo era la nación como vaga entidad sentimental, sino la nación como instrumento de poder. No negaban la primera, la de los románticos, sino que para cimentar y construir la nueva Alemania querían servirse de sus energías conservadoras, de su estructura social arcaica más sólida, de su augusta monarquía más poderosa. Eran prusianizantes, no por amor a la vieja Prusia feudal, sino porque una Prusia fuerte habría podido dar forma estatal a toda la nación alemana y dirigirla a las grandes luchas internacionales. A diferencia de los reaccionarios puros, sus aliados o más bien su instrumento, no desconocían la importancia de la burguesía en su rápida ascensión, pero querían apartarla de los ideales filisteos de un estéril individualismo, aducarla en sus concepciones y hacer de ella un elemento propulsor de la retrasada y perezosa sociedad aristocrática y terrateniente. Mientras el liberalismo en Inglaterra y Francia tendía a forjar la nación de

acuerdo con la concepción de la economía burguesa, ellos querían adaptar esta economía a las exigencias nacionales, poniéndola de acuerdo con las demás energías preexistentes, tan anticuadas, en forma que cada clase pudiera aportar su contribución a la causa común.

De ahí su proteccionismo, formulado por primera vez y con plena conciencia del fin nacional, por Federico List, en su *Sistema nacional de economía política,* el año 1841. En este sistema la aposición a la concurrencia y al *laissez faire* no está inspirada en las razones sociales o humanitarias de los conservadores franceses o ingleses, o en las puramente técnicas del socialismo utópico, sino en un orden de ideas totalmente distinto. El fin de la libre concurrencia, según la escuela clásica, era el de aumentar constantemente la riqueza presente, que una nación puede consumir. La consideración del valor en cambio era en ella predominante. List, por el contrario, introduce en la discusión dos nuevas ideas: la idea de nacionalidad, opuesta a la de internacionalismo librecambista, y la idea de fuerza productiva, opuesta a la de valor en cambio. Frente el cosmopolitismo, demuestra la estrecha dependencia en que la prosperidad individual se haya en relación con la fuerza política de la nación. Frente a la idea de que la actividad productora deba tender a la creación del máximo cuantitativo posible de valores permutables, afirma la necesidad de que las fuentes del trabajo y de la economía sean protegidas y de que se asegure el desarrollo de estas energías en el porvenir, ya que el poder de crear riqueza es infinitamente superior al de la riqueza misma.

Ahora bien, según los librecambistas, una nación no obtendría ventaja económica creando una industria, si pudiera—como en el caso de Alemania, alrededor de

1840—obtener con facilidad en el exterior los productos industriales que necesitare, a cambio de los productos agrícolas que fuera capaz de producir con mayor ventaja. Pero este mezquino cálculo utilitario privaría, según List, a la nación de sus mejores energías. Las industrias manufactureras desarrollan hasta su grado máximo las energías morales de un pueblo. El deseo de un continuo crecimiento de los beneficios intelectuales y morales, de la emulación y de la libertad, caracteriza al Estado industrial y mercantil, mientras que bajo el régimen uniforme agrícola impera la pobreza de espíritu, la pesadez de cuerpo y el apego a viejas ideas y hábitos. La misma agricultura recibe, con la presencia de las industrias, un poderoso impulso (1). Se necesita, pues que el Estado, con una legislación oportuna, favorezca el nacimiento y el desarrollo de las industrias.

La economía hállase aquí subordinada, según puede verse, al organismo nacional. Pero no sólo la economía: todas las demás energías del pueblo tiene este mismo destino. También la libertad, con sus instituciones autónomas, es una fuente de energía para la nación. De los argumentos de List, a que se ha hecho alusión, resulta completamente separada la causa del proteccionismo de la del anti-liberalismo, ya que en el nacimiento de una industria, incluso protegida, ve la ocasión para una educación liberal del pueblo. Pero la libertad, como la industria, como la agricultura, como la cultura intelectual, tiene el valor de un simple medio para un fin nacional más alto. Con una mentalidad que no es diferente de la de List, Bismarck, el reaccionario del 48, concederá más tar-

(1) Gide-Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours,* París, 1922, IV edic., págs. 310-324.

de el sufragio universal a la nación, no bien descubra en el mismo un medio útil para cimentar la unidad del imperio; o pactará una alianza con el partido liberal, o se lanzará a la *Kulturkanpf*, es decir, a una lucha cuyo carácter anti-liberal es evidente.

El peligro de esta tendencia, que subordina y hasta sacrifica todos los valores al ídolo nacional, está en que puede desorientar el espíritu del pueblo y restar estabilidad y certidumbre a las grandes corrientes de opinión pública, inspirando la idea de que aquellos valores son circunstanciales y precarios, idea que en las mentes menos formadas y menos conscientes del fin superior, degenera en un brutal oportunismo. El nacionalismo de los Bismarck, de los Droysen y de los Treitschke, ha sido incapaz de crear una verdadera clase política dirigente, por el hecho mismo de tener el carácter de una obra de arte excesivamente individual y que exigía, para su perfeccionamiento, ingenios elevados, capaces de dominar un material indócil y tosco. Ahora bien; una tradición política no puede fundar su continuidad en una sucesión de genios. Bismarck no ha podido crear más que lugartenientes, y al desaparecer de la escena política, aquellas mismas capacidades particulares, técnicas y administrativas que bajo su dependencia se armonizaban en una acción compleja y orgánica, se manifestaron incapaces de llenar una misión de síntesis para la que no estaban preparadas.

Otro peligro de esta forma de nacionalismo estriba en que, haciendo de la nación un organismo agresivo y conquistador, amenaza con destruir el fundamento mismo sobre el cual se basa la idea de nación y, por tanto, la posibilidad de coexistencia de las diversas naciones. El imperialismo, que es la consecuencia inevitable de una direc-

ción semejante, no sólo pretende someter a las naciones débiles, sino que intenta desfigurar y corromper el espíritu de la nación coquistada, diluyendo las fuerzas en un superestado compuesto de elementos heterogéneos, cuya artificial cohesión exige que el juego normal de aquellas fuerzas sea desviado de su función más netamente nacional e histórica. Mientras el nacionalismo reaccionario de los románticos sacrificaba por su amor al pasado, todas las posibles transformaciones de la vida nacional, el nuevo imperialismo, que se enlaza con aquél, sacrifica a las ambiciosas esperanzas del porvenir las características históricas y tradicionales del pueblo alemán.

También aquí se manifiesta el contraste fundamental entre esta concepción y la idea de nación, según el sistema político liberal. La una ve en la nación sólo lo que constituye elemento de poder estatal. La otra, en cambio, ve en ella un valor autónomo al que el Estado se subordina, y procura encerrarlo y fortalecerlo dentro de los límites infranqueables de la nación. Por consiguiente, para el liberalismo es condición necesaria de estabilidad y de progreso político la pacífica coexistencia de una pluralidad de naciones, organizada cada una estatalmente y gobernada en sus relaciones con todas las demás, de acuerdo con las mismas normas que rigen las relaciones de los individuos libres y conscientes Desde este punto de vista, se puede valorar la gran diferencia entre las reivindicaciones nacionales de la mayor parte de los pueblos europeos durante el siglo XIX, que buscaban, por medio de las revoluciones y de las guerras, realizar una obra de emancipación; y los programas de expansión y de hegemonía inspirados en la mentalidad del nacionalismo imperialista.

1848 es el año de la gran campaña del liberalismo alemán en favor de la unificación nacional. Los liberales se proponen realizar tres fines estrechamente relacionados entre sí: sustraer a los estados germánicos de la influencia del paternalismo austriaco; conseguir, especialmente en Prusia, constituciones verdaderamente modernas en lugar de las viejas Dietas feudales; hacer de estas constituciones el vínculo común estatal del pueblo germánico.

El primero de estos propósitos parecía, al menos por el momento, de fácil ejecución, pues por el hecho de estar debilitada Austria con una crisis interna revolucionaria, con la guerra en Italia y con la rebelión en Hungría, sólo podía oponer una débil resistencia a los esfuerzos de emancipación de la Confederación germánica. La debilidad de Austria tiene por consecuencia también paralizar al partido austriaco, que tomó el nombre de gran-alemán, en su programa de incluir a la nación austriaca en una gran Alemania. Este partido, puesto claramente en minoría en el Parlamento de Francfort, se eclipsa de la escena política, juntamente con Austria, su patrono, quedando los partidarios de la pequeña Alemania dueños del campo.

El segundo propósito del programa liberal se consigue, o más bien se conquista, al primer empuje de la revolución burguesa, que arranca a los temerosos gobiernos las concesiones constitucionales reclamadas hacía tiempo. Esta revolución adquiere una particular violencia en Prusia, donde más enérgicamente se había desarrollado la reacción monárquica. A diferencia de la revolución contemporánea francesa, no tiene el mismo carácter social, pues en Prusia la industria no se ha desarrollado todavía y las masas agrícolas se encuentra en un período de atrasada civilización feudal, por lo cual no puede arraigar entre

ellas el sentimiento revolucionario de la pequeña burguesía. Alma de la revolución fué la burguesía de las ciudades, capitaneada por profesores y estudiantes, esto es, por aquellos elementos cultos en los que las exigencias liberales, cultivadas, desde hacía más tiempo, eran más vivas y activas. Pero el absolutismo, vencido en la ciudad, está en pie y dispuesto al ataque, en el campo, en las rocas del feudalismo. Bismarck, en sus *Recuerdos,* nos ofrece un cuadro interesante de este estado de ánimo, del que él mismo se hace intérprete ante el rey, para estimularlo a la reacción. Pero Federico Guillermo no siente todavía necesidad de estas ayudas. Tiene en el Ejército, de origen feudal en sus cuadros y en sus clases, pero educado en la escuela monárquica, la quinta esencia de la fuerza de Prusia antigua y moderna. Y de este poderoso medio se sirve, transcurrido el primer período de desorientación, para deshacer la revolución.

Resulta más difícil de explicar el tercer propósito de los liberales alemanes. Se inicia bajo los felices auspicios de la victoria revolucionaria en Prusia, que favorece la esperanza de la unificación alemana bajo la hegemonía de una Prusia liberal. Es, además, expresión de un ideal ante el que los partidos, incluso los más reaccionarios, no pueden hacer gala de un *fin de non recevoir.* Sin embargo, frente a este ideal se levantan los exponentes más altos de la cultura y de la política que, como acabamos de ver, defienden un nuevo nacionalismo. Quieren también la unificación, pero no como consecuencia de un acto de soberanía popular, que sólo daría vida a un Estado débil y a merced de los partidos, y que relegaría a Prusia a una función secundaria, anulando de hecho su hegemonía militar. Vemos, pues, aquí juntarse, sobre la

base de una común oposición al programa liberal, a las viejas clases conservadoras, deseosas de una reacción interior, y a los representantes más modernos del imperialismo, dispuestos a utilizar la fuerza de resistencia desplegada por los primeros para contrarrestar la creación revolucionaria de una federación entre los Estados germánicos. Renuévase aquí y se fortalece la antigua alianza entre la monarquía de Federico y la nobleza feudal.

Mientras las clases conservadoras secundan la obra del "rey metralla" (como se llamó al rey de Prusia) que sofoca la revolución liberal, los nacionalistas critican y se ríen de los debates del Parlamento de Francfort, que debería resolver la cuestión unitaria, pero que se pierde en vanas logamaquías a medida que, afirmándose victoriosa la reacción, los representantes del pueblo quedan sin prestigio político y se ven colocados en la imposibilidad de obtener una sanción práctica cualquiera de sus deliberaciones. Las sesiones de Francfort pasan a la historia, según los historiadores nacionalistas, como ejemplo de abstracción doctrinal y de falta de sentido práctico. La pasión partidista ha impedido ver con serenidad las condiciones excepcionales en que actuaban los representantes del pueblo, en medio del juego diplomático de dos grandes potencias, y lo que es más grave todavía, entorpecidos en la explicación de su mandato por el conflicto permanente entre la soberania parlamentaria y la de los Estados de la Confederación, que constantemente dificultaba la posibilidad de una decisión definitiva. Más para los nacionalistas, la constante impotencia del Parlamento era suficiente para desacreditar las asambleas populares en general y para infundir en el público un sentido de desconfianza hacia la absoluta y vana politiquería de los

profesores y de los abogados. Para el éxito del liberalismo político alemán, ha sido fatal el ejemplo de Francfort, agravado por la deformación histórica. El pueblo se ha desengañado de las instituciones representativas y ha creído, a su vez, que su porvenir político dependía únicamente de la monarquía.

El epílogo de la actividad parlamentaria de la Asamblea de Francfort ha coronado, con un fracaso clamoroso que ha queda impreso por mucho tiempo en el recuerdo popular, la obra de ineficaz doctrinarismo desenvuelta por los representantes durante todas sus sesiones. En la de 28 de marzo de 1849, la Asamblea, después de haber resuelto su crisis interna entre los partidarios de Prusia y de Austria, decidiéndose en favor de la primera, a pesar de que la reacción prusiana estaba ya en pleno desarrollo, elegía a Federico Guillermo IV emperador de los alemanes (por 290 votos contra 248 abstenciones). Pero el rey de Prusia rechazó la corona ofrecida por los representantes del pueblo, y explicaba después, privadamente, las razones de su negativa, diciendo que un Hohenzollern no hubiera podido aceptar la corona creada por una Asamblea revolucionaria, aun cuando mediare consentimiento de los príncipes. Y añadía que si procediera otorgar la corona secular de la nación germánica, vacante desde hacía cuarenta y dos años, serían él y los príncipes sus iguales quienes lo hicieran.

El orgulloso legitimismo del rey llevaba el retraso de una generación. Pero coincidía absolutamente en sus efectos y quizás en su motivo inspirador, con la opinión de políticos más modernos que hacían de la unificación un problema de pura fuerza, que sólo con la espada se podía resolver. Y la historia ha dado la razón al uno y

a los otros, ya que el imperio fué precisamente creado por la fuerza militar de los Hohenzollern, combinada con el realismo político de los nacionalistas, y excluyendo por completo toda manifestación de asentimiento popular, es decir, fuera del espíritu del "superado" liberalismo. Sin embargo, el sentimiento liberal de la nacionalidad, desconocido exteriormente, no ha cesado de vivir y de actuar silenciosamente en lo más profundo del espíritu público; y cuando llegó la hora más grave para el Imperio, cuando se hundió aquella fuerza que por sí sola debía cimentar la unidad, la nación ha podido subsistir como Estado en virtud de un "derecho" cuyo título era de estricta esencia liberal, y ha podido también, gracias a él, sentirse sólidamente unida contra todas las amenazas de disgregación interna. Sus representantes reunidos en Weimar, han hecho finalmente justicia a las generosas utopías de Francfort.

4.—La concepción jurídica del Estado.—Derrotado en el terreno político en 1848, el liberalismo como partido, no logrará volver a resurgir y sólo creará organizaciones inconsistentes y efímeras sobre las cuales dominarán fuerzas políticas más fuertes. A pesar de todo, las exigencias fundamentales de la conciencia liberal europea no fueron en adelante extrañas al pueblo alemán, sino que encontraron de una manera mediata e indirecta su satisfacción. Podemos compendiarlas en dos grupos distintos, el primero de los cuales comprende las reivindicaciones de carácter político, y el segundo las de carácter jurídico. Ahora bien: el deficiente desarrollo del liberalismo alemán se refiere sólo al primer grupo y encuentra su compensación en el rápido progreso del segundo.

Las instituciones políticas de la Alemania moderna

(hasta la guerra europea de 1914), se han detenido en el puro constitucionalismo, que consiste en la espontánea concesión graciosa por parte del príncipe de una Carta, en la que se crea una representación popular con una función de simple control, sin participación en el Gobierno. El arte de gobernar corresponde al príncipe, que lo ejecuta por medio de sus ministros, directamente responsables ante él e independientes del voto de la Cámara. Más adelante, con la creación del Imperio como Estado federal, se da vida a un organismo político colegiado, formado con representantes de los Estados que llevan instrucciones de Gobierno, en virtud precisamente de la llamada representación estatal.

Este sistema político se ha mantenido intacto y sin contaminaciones de tipo parlamentario de origen francés, no sólo por parte del Gobierno imperial, sino también de las clases cultas, que han visto en él una forma estatal típicamente alemana; y en el sistema opuesto parlamentario han visto, en cambio, un Gobierno insuficiente y débil, con una soberanía popular de parada que abre camino a la influencia directa del más perjudicial influjo político. En el capítulo que Gneist dedica a Francia en su clásico libro sobre el *Rechtstaat*, se puede medir el alcance de esta apreciación. Para Gneist, el sistema francés representa un triunfo de la política a costa del sentimiento jurídico de la nación. Destaca, con gran acierto, como causa de esta falta de sensibilidad jurídica, la obra política de la monarquía, que ha logrado realizar la gran obra de la unificación estatal y de sumisión de las clases privilegiadas, valiéndose sólo de medios arbitrarios y violentos. Este hecho ha sido muy desfavorable para el desenvolvimiento del derecho público. Más adelante, las revoluciones, debido a su actitud de violenta oposición al

absolutismo, han continuado esta labor en su doble aspecto positivo y político, y negativo, esto es, antijurídico. La incesante transformación política del Estado ha quitado toda estabilidad al Gobierno y ha envuelto a la administración pública en las fluctuaciones de los partidos y en las continuas crisis ministeriales. La idea de la soberanía popular, que se oculta en su expresión numérica más disgregada, ha destruído las bases jurídicas de la constitución, ha sometido el poder ejecutivo a las asambleas legislativas y al mismo tiempo ha proporcionado al siervo el espíritu del tirano, en sus relaciones con los ciudadanos. En efecto, el funcionario, que se halla a merced del diputado, tiene a su vez, a merced suya, a los derechos de los individuos; su responsabilidad civil y penal es casi nula. De aquí, resulta la extraña paradoja de un pueblo soberano que no consigue protejer, contra la arbitrariedad del poder ejecutivo, las condiciones mínimas de una seguridad individual.

Y es que la soberanía resulta una mera apariencia que se agota con el acto de votación de los representantes políticos. Del complejo organismo jurídico inglés, Francia no ha recogido más que la idea de la elección. El derecho electoral no ha sido considerado como un derecho adquirido gracias al ejercicio de una actividad personal independiente y asidua, sino como un derecho innato. ¿Qué tiene, pues, de extraño que los individuos no sepan servirse de él y anulen su abstracta capacidad política con su incapacidad de hecho? El parlamento inglés es una fuerza estable y orgánica porque es una síntesis de energías que se organizan gradualmente a través de todas las jerarquías sociales. El parlamento francés es una fuerza inestable, desordenada, porque es una aparición aislada, arbitraria en su omnipotencia, dentro de un mundo so-

cial regido por una burocracia uniforme, que deshabitúa con su labor a los ciudadanos de aquellas funciones de autogobierno que deberían encontrar en el Parlamento su expresión más alta y completa.

Estas críticas del sistema francés nos demuestran claramente que los alemanes juzgan un mal el poder político desproporcionado a la capacidad jurídica y a la actividad social de los individuos. Están satisfechos con un constitucionalismo restringido sin duda, pero efectivo y eficaz. El verdadero fundamento de una constitución cualquiera se halla, en su opinión, en un sentimiento jurídico ampliamente difundido en el pueblo, que traza un límite, no sólo al arbitrio del Gobierno, sino también al de los partidos. Su liberalismo consiste, no en una vana ostentación de formas políticas, sino en una sana conciencia del derecho, que, sin mezclar gobernantes y gobernados, Estado y pueblo, determina sus relaciones en forma tal que ninguna ventaja política, de arriba o de abajo, pueda subvertir.

La concepción del llamado *Rechtsstaat* (del Estado según el derecho) en que el liberalismo alemán esencialmente se compendia, no es la creación de un jurista aislado. Es la tradición jurídica de todo un pueblo, desde Tomasio a Kant y Hegel. Y en la segunda mitad del siglo XIX informa las grandes construcciones científicas de Mohl, Gerber, Gneist, Laband, Meyer y Jellineck. Hasta un político del círculo de Federico Guillermo IV, Stahl, encuentra en ella un límite insuperable a todo programa reaccionario.

El carácter de *Rechtsstaat* se ha puesto de manifiesto en la exposición hecha de las doctrinas kantiana y hegeliana. El Estado es una asociación civil jurídica, lo cual no quiere decir que tenga como única finalidad la decla-

ración y la sanción del derecho, sino tan sólo que la realización de sus fines, sean los que fueren, debe efectuarse en la forma y dentro de los límites del derecho. El mérito de los escritores más recientes, especialmente de Gneist, ha sido el de haber mostrado que esta función jurídica del Estado no puede eficazmente explicarse sino cuando "mediante las organizaciones intermedias entre el Estado y el cuerpo social, se promete y se mantiene en la sociedad el sentimiento del derecho y la comprensión de la ley, en la que deben, en un Gobierno constitucional, confundirse los partidos en su actividad política".

Desde este punto de vista, el sistema parlamentario inglés, que en Francia ha sido comprendido e imitado sólo en su apariencia exterior jurdica, adquiere un significado nuevo y más profundo (1). Antes de afirmarse la omnipotencia del Parlamento, Inglaterra había establecido el Gobierno jurídico y lo había asegurado contra los abusos de los partidos políticos. Se habían fijado límites precisos a toda ingerencia de los partidos en el Gobierno. La aprobación del presupuesto estaba sometida a la ley y el control del Parlamento en la administración estaba limitado por los tribunales. El que un Ministerio *Whig o Tory* ocupara el Poder, en nada influía sobre la administración. Pero el principal fundamento del estado de derecho consistía en el *self-government,* entendido no como participación del pueblo en un Parlamento que legisla y gobierna, sino como atribución de funciones gubernativas a las instituciones locales, de acuerdo con las leyes generales judiciales, administrativas y financieras del Estado. "El complejo organismo político del Estado inglés tiene por base no una convencional división de poderes,

---

(1) Véase R. Gneis, *El Estado según el derecho*

sino la unidad del poder político que pide a las clases sociales que tomen parte tanto en la ejecución autónoma de las leyes como en su formación". Blakstone, en su *Comentario,* se fijó en la parte externa de la constitución parlamentaria, prescindiendo del organismo intermedio, es decir, del poder judicial y administrativo local que se encuentra detrás del Parlamento y del Gobierno central. Así, pues, el sistema pasó mutilado al continente, en el que se estimó suficiente representar en una asamblea política a la voluntad de la nación. E Inglaterra, a su vez, ha sufrido el contragolpe democrático del continente.

Expuesto lo que antecede, la repugnancia de los alemanes hacia el parlamentarismo no significa una desaprobación del sistema constitucional moderno, sino que manifiesta una apreciación más íntima de su valor sustancial. También Alemania, como Inglaterra, ha tenido una tradición secular de autogobierno, caracterizada por la autonomía de los tres órdenes: las florecientes *Genossenschaften,* la independencia de los tribunales y el constante ejercicio de las funciones administrativas por parte de la aristocracia. El germen de la ruina del Estado feudal en los tres órdenes y del *self-government* que llevaba anejo, se debe a la Reforma. La nivelación jurídica de las religiones en la paz de Westfalia, constituyó el progreso más grande de la humanidad después de la Edad Media. Pero fué adquirido por Alemania a costa de la desmembración del imperio. Gracias a ello, en efecto se disuelve el vínculo que las clases ricas y privilegiadas habían encontrado en la unidad de la Iglesia; se hacía más fuerte el contraste entre nobleza burguesía y masa rural.

En tales condiciones, volvió a comenzar la monarquía la difícil tarea de reunir nuevamente en una unidad más

alta, a la sociedad dividida en su fe y en sus intereses sociales. Organo principal de esta función monárquica fué la burocracia que gradualmente ha ido sustrayendo a las discordes y debilitadas dietas provinciales germánicas, el ejercicio de algunas funciones públicas, organizando una jurisdicción unitaria en lugar de los tribunales por clases, y creando el consejo legislativo del príncipe al que ha concedido la suprema autoridad en materia patrimonial.

El defecto de la monarquía administrativa y burocrática estaba en la falta de límites precisos entre la ley y el reglamento y en el peligro de una legislación vacilante y precipitada. Por eso, el absolutismo, al mismo tiempo que unificaba al pueblo, lo deformaba jurídicamente, expoliándolo de aquellas tradicionales instituciones gracias a las cuales se había ejercitado constantemente su capacidad jurídica. Más adelante, el influjo revolucionario de Francia, al subordinar a los problemas políticos formales todos los demás intereses de la vida pública, contribuyó a acelerar este proceso.

Frente a la degeneración política de la mentalidad revolucionaria, la restauración, con su vivo sentimiento de la tradición histórica, significó ciertamente la iniciación de un resurgimiento. Pero el error de la monarquía restauradora—como la de Federico Guillermo IV—fué el de empeñarse a favor de un viejo y orgulloso modelo feudal: se sufrió un extravío en relación con el concepto de *self-government,* concepto que la Revolución Francesa había utilizado en favor de la masa popular y que la monarquía prusiana empleó en favor de los antiguos órdenes feudales.

Correspondería al Imperio alemán, surgido de dos guerras victoriosas, el mérito de reintegrar y de renovar,

de acuerdo con las exigencias de los tiempos nuevos, el estado de derecho. Pertenece al príncipe de Bismarck la gran reforma administrativa basada en el *self-government*. Entre el partido feudal que quería, es verdad, una administración autónoma, pero de carácter patrimonial a ella favorable, y el partido liberal y burgués que consideraba como *self-government* una administración municipal elegida con un amplio sufragio, a ejemplo de Francia, la reforma de Bismarck logra encontrar una solución intermedia y combina los antiguos intereses territoriales con los nuevos intereses industriales y comerciales de la burguesía. Se funda en el principio de que las clases, concebidas a la moderna, deben aceptar la misión de cumplir personalmente aquellos deberes públicos para los que ofrece nuestra época un campo tan fecundo como la antigua. Ciertamente, no es ya posible, en las actuales condiciones, suprimir las funciones del empleado. Pero quizá fuera posible completar, en puntos decisivos, la rígida cadena burocrática, acudiendo al trabajo de las clases. Unida y en concurrencia con el funcionario retribuído, el honorífico ayuda a establecer un control jurídico sobre la administración y a la vez educa a las clases cultas en el ejercicio práctico de atribuciones políticas al volver a darle su perdida conciencia jurídica. Se ha realizado así en Prusia una reedificación de las bases políticas del Estado, que, según Gneist, no hay otra igual en Europa. Resurge el edificio del gobierno jurídico alemán, en el que, a la vez que se reconocen los derechos necesarios al Estado, se traza un círculo jurídico inmutable, desconocido en la antigüedad, alrededor del súbdito, de la familia, de la asociación, del municipio, de la Iglesia.

La mera extensión del derecho de voto a todos los

hombres adultos le parece, sin embargo, a Gneist un peligro para el orden social y que no corresponde en modo alguno a la esencia del derecho público. El tomar parte en el gobierno no es un derecho innato, sino que debe ser adquirido como cualquier otro mediante el cumplimiento personal de deberes. En esta expontánea actividad del ciudadano en los negocios públicos, hace Gneist consistir el verdadero espíritu del liberalismo alemán, en oposición al de Francia.

A la doctrina de Gneist cabe oponer una fácil objeción. Aunque se admitiera que la forma política del parlamentarismo fuera una mera fachada, la constitución del estado de derecho se parece a un edificio sin fachada. Gneist ha aprendido todo de Inglaterra, salvo el arte de hacer una obra completa.

Las relaciones entre el elemento jurídico y el elemento político del Estado, son en realidad muy diferentes de las que existen entre la mampostería y la fachada de un edificio. Basta para convencerse con tener en cuenta que la extensión de aquel círculo jurídico en torno a los individuos y a los grupos sociales, en que consiste el estado de derecho, depende esencialmente de una intuición política del Estado. Un Estado puede ser legalmente opresor. Una clase gobernante, como ocurre con la aristocracia terrateniente alemana, puede practicar el autogobierno con daño para las otras clases. ¿Dónde está entonces la garantía del derecho? Hállase ésta indisolublemente ligada, sin llegar a confundirse, con aquellas corrientes políticas que han provocado las declaraciones revolucionarias de derechos del hombre y que pueden, en un complejo organismo jurídico, encontrar su sistematización, pero no su creación *ex nihilo*. El error de la ciencia jurídica alemana es que, queriendo hacer del derecho una realidad

autónoma, sólo hace una hipótesis abstracta, esto es, algo de irreal. La verdadera realidad del derecho está en su adhesión a todas las actividades de la vida histórica de un pueblo. Por eso sucede que el estado de derecho adquiere también consistencia cuando Gneist lo une al desarrollo del "estado político" inglés. Mientras que, considerado aisladamente, no es más que una forma vacía, capaz de justificar también las pretensiones feudales de la restauración.

Afortunadamente, no obstante los propósitos de querer apartar del estado de derecho todo elemento que no fuera estrictamente jurídico, la ciencia alemana, gracias a un mimetismo insensible, termina por adaptar sus construcciones a las exigencias políticas europeas del siglo XIX, y como es consiguiente, acaba ofreciendo una expresión jurídica circunscrita, de un hecho histórico mucho más amplio. De esta manera se acomoda a la conciencia general europea.

Desde Gerber hasta Jellineck, este gradual proceso de asimilación realizó grandes progresos. El carácter de nuestro estudio no nos permite examinarlo en su totalidad. Nos limitaremos, por tanto, a considerar sólo aquel aspecto que tiene más estrecha relación con los problemas políticos de que venimos ocupándonos hasta ahora: los que se refieren a las relaciones entre los derechos de los individuos y el Estado.

Si consideramos los motivos inspiradores de la ciencia del Estado en su totalidad, no creemos que haya posibilidad de justificar la existencia de un derecho individual originario e intangible. En efecto, aquella ciencia concibe generalmente al Estado como una unidad orgánica que no consiente que frente a ella subsistan elementos disociados y no asimilados, y que tiende a hacer de los in-

dividuos y de sus grupos las células y los órganos del mismo. Además, aun cuando rechaza las exageraciones del "organicismo", coloca la soberanía en el Estado de acuerdo con la tradición germánica y en oposición con las dos tesis opuestas del absolutismo y del liberalismo francés, que sitúan, respectivamente, la soberanía en el príncipe y en el pueblo. La idea del Estado representa, para los juristas alemanes, una síntesis superior de los dos elementos en conflicto y que además los reconcilia en una "razón" más verdaderamente universal que aquella a que la tendencia a la abstracción de los doctrinarios franceses quería conferir el atributo de la soberanía.

Pero, si el Estado es soberano, el individuo no es más que súbdito y su pretensión de reivindicar frente al Estado un derecho propio es inadmisible, ya que destruiría aquella soberanía. De acuerdo, pues, con la más coherente deducción científica, Gerber y Laband niegan la existencia de todo derecho público subjetivo, por lo menos tal como fué concebido por la Revolución Francesa.

Sin embargo, la evolución de la conciencia política deja sentir su influjo, de una manera mediata, sobre la rígida deducción jurídica, y devuelve por otro camino lo que había antes negado. Ya Gerber, en su obra de 1852 sobre los derechos públicos, hace del derecho subjetivo un reflejo del objetivo. El derecho electoral, por ejemplo, no sería, según él, un derecho del individuo, sino más bien una función impuesta por el Estado, es decir, un deber.

Después de transcurrir algunos años de predominio de la tradición jurídica iniciada con esta doctrina, encontramos en Jellineck la explicación más completa de la tendencia en ella latente, favorable a la reintegración me-

diata del derecho público subjetivo. La obra de Jellineck hace época en la historia de la ciencia jurídica alemana y tiene, para nuestro punto de vista histórico-político, el más alto interés. En su tratado, *De los derechos subjetivos,* aparece una distinción fundamental de tales derechos en general (es decir, tanto públicos como privados). Algunos de ellos se resumen en un *licere,* otros en un *posse.* Los unos son derechos privados y la persona que los disfruta puede renunciar a ellos mediante un acto de su voluntad. Los otros son derechos públicos, inseparables de la personalidad como ésta no sufra menoscabo; constituyen, por tanto, el *status* inseprable del individuo.

Comparado con el *licere,* simple facultad a que el interesado puede voluntariamente renunciar, el *posse* expresa una función, es decir, un derecho y a la vez un deber. El carácter privado de tal derecho está precisamente en ésto, en que forma parte del organismo estatal y es a la vez un medio de manifestarse la actividad del Estado y un límite que esta actividad no puede rebasar. Tal carácter no contradice el principio de la soberanía del Estado, por dos clases de razones. En primer lugar porque el derecho público subjetivo es una parte o momento de la soberanía; en segundo lugar (en lo referente a su valor como límite), porque la soberanía no significa poder ilimitado, sino capacidad de autolimitación.

La soberanía del Estado es soberanía sobre hombres libres, es decir, sobre personas. Al reconocer la personalidad del individuo, el Estado se limita a sí mismo, traza una línea jurídica divisoria sobre él mismo y la personalidad de los súbditos y reconoce una esfera individual libre, esto es, sustraída por principio a la autoridad estatal. La noción y el expreso reconocimiento de esta

esfera son esencialmente un producto de la civilización moderna. En la antigüedad ha permanecido desconocida, a pesar de existir de hecho en los Estados de aquella época. Desde este punto de vista, Jellineck proporciona en su *Doctrina General del Estado,* un reconocimiento limitado de la tesis sostenida por Constant sobre las libertades en los antiguos y en los modernos. No es verdad que los antiguos no conocieran la libertad individual e hicieran consistir la libertad solo en la participación en el Gobierno; por el contrario, la libertad existía de hecho, pero no era objeto de ninguna sanción jurídica.

Sin embargo, admitir una esfera individual independiente del Estado no implica la afirmación de una personalidad absoluta del individuo, que no se subordina en modo alguno a la voluntad del Estado. Semejante afirmación es incompatible con la naturaleza del Estado y sólo se encuentra en la mística personalidad preestatal de la especulación del derecho natural. Toda personalidad es, pues, relativa; es decir, limitada, y ni siquiera excluye la del Estado, jurídicamente ligada a su mismo régimen jurídico y moralmente obligada a reconocer la personalidad de los súbditos (1).

De esta premisa se pueden deducir algunas consecuencias importantes. Según los partidarios del derecho natural, los derechos individuales originarios, como tienen un carácter preestatal, son de naturaleza puramente privada, y, por consiguiente, el derecho público, como encuentra en ellos su fundamento, tiene sus raíces en el

---

(1) Véase el *Sistema de los derechos públicos subjetivos* (traducción italiana, Milán, 1912, pág. 97). En lugar de *moralmente,* parece aquí más oportuno el adverbio *políticamente.*

derecho privado. Basta con recordar la doctrina del contrato social. La concepción jurídica moderna, en cambio, representa el cambio total de esta relación de derecho natural. En efecto, no sólo los derechos subjetivos, que se resumen en el *posse,* son derechos estrictamente públicos, sino también los que se compendian en el *licere,* esto es, los derechos privados, tienen en último término su fundamento en el derecho público. Jellineck, en realidad, circunscribe esta relación sólo a la limitación del *licere* (por ejemplo, a las limitaciones del derecho de propiedad por causa de utilidad pública); pero su doctrina es susceptible de extensión y de desarrollo a medida que el predominio de las corrientes políticas democráticas y socialistas implica una mayor subordinación del individuo al Estado.

Hasta ahora el cambio completo en la posición del derecho natural no se ha verificado más que en las concepciones jurídicas del socialismo. Así, Menger, en su *Estado socialista,* hace consistir la reforma social del régimen jurídico, en el paso al derecho público del moderno derecho privado, no sólo en la parte del mismo que se refiere a la propiedad, sino también en las demás, como por ejemplo, tratándose del derecho contractual, ya que el Estado socialista no concede libertad al patrono para licenciar a sus obreros; o del derecho sucesorio, pues al disponer del mismo se dispone también de la estructura social de la futura sociedad, etc., (1).

Esta digresión sirve para demostrar cómo la aparente inalterabilidad de las fórmulas jurídicas se halla en realidad solicitada e influenciada por el desarrollo de las

(1) A. Menger. *El Estado socialista* (traducción italiana, 1915, páginas 99 y siguientes).

ideas políticas y cómo la ciencia alemana se adapta, desde su limitado punto de vista, a la general evolución de la conciencia pública europea. Aquel deseo, que en Francia e Inglaterra hemos visto agitarse en el terreno puramente político, de encajar los principios de la *Declaración de derechos del hombre* en una concepción más moderna del Estado, de completar el régimen parlamentario con el *self-government* etc., lo encontramos en Alemania, pero planteado en el lenguaje de la ciencia jurídica. Desde el punto de vista del liberalismo europeo, la obra principal de Jellineck, constituye un documento importante en las relaciones que ligan a Alemania con el occidente, a pesar de la divergencia en las respectivas formas constitucionales. Hallamos desarrollados en ellas los conceptos de soberanía, de repreesntación, de constitución, de distinción de poderes, etc., en forma completamente aceptable para el liberalismo occidental e insular. El mismo autor, en sus lúcidas y penetrantes introducciones históricas a cada institución de derecho público, abandonando el puro formalismo jurírico y traza sugestivos cuadros de la evolución política europea que ayudan a ilustrar las relaciones y las diferencias mutuas entre los pueblos diversos. No se puede negar que la *Doctrina de los derechos del hombre* ha encontrado hasta ahora el mejor exégeta en Jellineck, es decir, en un estudioso perteneciente a aquel pueblo que, según una opinión superficial y ampliamente difundida, ¡era extraño al movimiento liberal del siglo XIX!

Quizá pudiera sospecharse que esta especie de visión sólo la habían tenido los juristas alemanes, y que su obra carecía de resonancia en el espíritu de la nación y en la mente de los políticos. Para darse cuenta de lo equi-

vocado de esta sospecha, basta con examinar la obra de uno de los escritores políticos que se consideran más generalmente como uno de los mayores adversarios del liberalismo: la de Treitschke. Encontramos en él, efectivamente, muchas ironías y desprecios contra el jacobinismo, contra la retórica liberal, contra la mentalidad anti estatal. Pero también contemplamos rehecha toda la sólida organización jurídica de la doctrina liberal del Estado. Nadie ha criticado y más ásperamente que Treitschke, aquella monomanía que se atribuye a Hegel, pero que en realidad es propia de los hegelianos, según la cual el Estado debería absorber en su provecho toda la vida de los individuos. El Estado, en cambio, se contenta con el orden externo y no penetra en la intimidad de las conciencias. Ningún cristiano puede vivir únicamente para el Estado, porque no puede renunciar a la eternidad de su destino. Pero si es falso el pan-estatismo, no es menos falso el excesivo individualismo que quiere reducir la función del Estado a un vigilante nocturno. Hay un fin cultural que el Estado moderno no puede abandonar; pero la actividad estatal, en esta expansión suya es "beneficiosa y sabia cuándo promueve y consolida la autonómia del hombre libre y sensato; pero es un mal si compromete y esteriliza la autonomía del hombre libre". Mas no pasa de ser una frase al hablar de obligación de enseñanza; se debería más bien hablar de *obligación a la libertad*" (1).

Mas, por otra parte, pronto se va a la disolución completa del Estado, si, como hicieron los polacos, hay que entender por libertad la exclusión de toda autoridad. El

(1) Treitschke, *La política,* trad. italiana, Ruta, 4 vols., Bari, 1918, I, 80.

exceso de libertad deviene esclavitud, porque cuando toda autoridad resulta rebasada, el fuerte se encuentra sin freno y sin limitación alguna, y el débil sucumbe ante el derecho del puño. El fanatismo de la libertad no sólo conduce a la servidumbre, sino que él mismo constituye una servidumbre. Es falso el concepto de libertad que busca la libertad no *en el* Estado, sino *por el* Estado. Fuerza estatal y libertad popular, están inseparablemente unidas. Y no siempre los llamados partidos liberales son favorecedores de la libertad. Es innegable que en tiempos del Gran Elector, era precisamente el absolutismo el sostén de la libertad: Leibnitz, Pufendorf, Thomasius, a los que se debe el despertar de Alemania, eran todos ellos absolutistas. ¿Quiénes eran los reaccionarios de aquel tiempo? Eran los amigos de la llamada libertad, Conrado de Burgsdorff, y el general Kalkstein, el jefe del partido de la nobleza, que querían someter al hombre corriente a los intereses de casta (1).

Este eejmplo no es aislado. En los tiempos modernos, se pregunta Treitschke, ¿dónde están los verdaderos liberales? ¿Se hallan, quizá, entre los partidarios del sufragio universal? Es completamente falsa la creencia de que el sufragio universal actúa en sentido radical. Es, por el contrario, exacto decir que actúa en una forma que no permite hacer cálculos. Todo el que se figure que con el mecanismo exterior de este derecho se puede crear una verdadera libertad, es un puro teórico radical. Por el contrario, lleva de un modo imperceptible a una debilitación del Parlamento. No es posible formar una mayoría con este conglomerado de grupos clericales, económicos

---

(1) *Ibid.*, I, 150 y siguientes.

y políticos, y ejercer una influencia decisiva sobre el Gobierno. ¡Sin contar con que no se equivocaba aquel historiador francés que decía que no había nada menos liberal que el pueblo!

Los que niegan que Alemania puede ser liberal porque no es capaz de crear un gobierno de partido, ignoran el carácter peculiar de la constitución del Imperio. Según ésta, el Canciller, único funcionario responsable, tiene la obligación de seguir las disposiciones del Consejo federal, cuyos miembros son representantes de 25 Gobiernos. Está, por tanto, en el deber de representar opiniones que, en determinadas circunstancias, no son siquiera las suyas. Además, la constitución del Imperio dispone que un miembro del Consejo federal no podrá ser a la vez miembro del Reichstag. En cambio, los jefes de las grandes ramas de la administración imperial deben ser *ipso facto* miembros del Consejo federal. Así, pues, un Gobierno parlamentario es constitucionalmente imposible.

Sin embargo, añade Treitschke, no existe en Europa un Estado en el que la vigilancia sobre la administración, por parte del Parlamento, sea más severa y honesta que en Alemania; pero es que aquí el Gobierno se halla frente al poder del Parlamento, como un verdadero y real poder. En Inglaterra se deja sólo a la oposición la crítica de los actos de la administración. Y es una crítica muy mesurada, porque allí una mano limpia a la otra. La oposición piensa que pronto podrá ocupar el poder y ser vigilada a su vez. En Alemania, por el contrario, el Parlamento es tan recto en su actitud porque piensa que no tiene que conquistar nunca el poder.

Pero la libertad no estriba sólo en una constitución central. La misma vida constitucional del Estado, para ser

sana y activa, presupone, además, un riguroso *self-government*. Es de esencia de la libertad política, el que la voluntad estatal no se ejerza únicamente por medio de funcionarios inamovibles sino por medio de la autonomía administrativa de los municipios y de las mancomunidades municipales. Bajo este aspecto, la Alemania meridional es menos libre que la septentrional, en contra de lo que se suponía. En efecto, en Baviera no existe autonomía administrativa. Posée el sistema de las prefecturas, quizá un poco refrenado, que produce un efecto diferente de la organización prusiana. Alemania septentrional, en general, protege el libre movimiento de la personalidad bastante más que la meridional, influída por el régimen napoleónico (1).

Como se ve, la concepción política de Treitschke coincide exactamente con la de los juristas, y representa una forma de liberalismo que difiere, es verdad, en muchos particulares de la doctrina de los políticos occidentales, pero que tiene esencialmente el mismo motivo inspirador y tiende, no menos que la otra, a hacer de la personalidad autónoma la fuente de una rica y múltiple vida estatal.

5. El liberalismo social.—La ciencia jurídica no ha sido el único campo en que se ha ejercitado la conciencia liberal de Alemania moderna. Al lado de ella encontramos la ciencia económica; y al hablar de ésta, no nos referimos a los llamamientos de las doctrinas clásicas y manchesterianas, que, gracias a Schulze Delitzisch, se han

(1) *Ob. cit.*, IV, 84, 136 etc.

incorporado al programa del partido liberal progresista. Contra estas manifestaciones, las críticas la Lasalle, despreciadas con exceso, quizá por su tono, son decisivas. En pleno régimen fabril, decir al trabajador que su salvación se encuentra no en la asociación sino en la libertad de contrato de trabajo, y hablarle del sentimiento de responsabilidad y de decoro que tal libertad es capaz de suscitar, es algo inconcebible. Repetir la vieja teoría de que el provecho del capital es el salario de la privación, significa exponerse a las burlas de los que saben que ahora la génesis del capital no es ya la de la edad patriarcal del capitalismo. No es trabajo propio sino trabajo de otros el que acumula el capitalista, y, por tanto, no es de las privaciones propias sino de las de otros de quien recoge el rico salario. Así responde Lasalle al "Catecismo de los trabajadores", de Schulze Delitzsch. Un trabajo que descubre una mentalidad atrasada por lo menos en una generación.

Por el contrario, el liberalismo social de que hablamos presupone el gran desarrollo industrial germánico, que se inicia en la segunda mitad del siglo XIX, de acuerdo con el programa del nacionalismo económico trazado por List. A la vez, presupone la formación de sindicatos de trabajadores, de los que no se discute la legitimidad y la utilidad. Pero el problema que se plantea es si la función de aquellos sindicatos se halla o no indisolublemente unida a la ideología socialista, y si la llamada economía burguesa es a su vez inseparable o no de la doctrina de la economía clásica y de la economía de Mancherter.

El problema, pues, asume un doble aspecto, histórico y doctrinal, y la escuela que ofrece como solución del mismo una aportación más importante, es precisamente

la escuela de la economía histórica, fundada por Roscher, que contra el abstracto doctrinarismo de la economía clásica quiere demostrar el carácter histórico de las formas y de las instituciones económicas y, por tanto, también de las leyes científicas que las han regulado. Desde este punto de vista existe una fundada presunción favorable a la tesis según la cual la teoría clásica sobre las relaciones entre capital y trabajo, beneficio y salario, adecuada para una cierta fase del desarrollo industrial, resulta inapropiada para una fase más desenvuelta y compleja; y en cuanto la apocalipsis socialista, fundada, por motivos de oposición dialéctica, sobre la inmobilidad y la eternidad de aquellas leyes, resulta engañosa, pudiéndose obtener sin necesidad de recurrir a ella, una expresión doctrinal e histórica a la vez, de la fase más moderna del industrialismo.

Esta tesis ha sido sostenida por Brentano, en sus escritos sobre los sindicatos de trabajadores, y el impulso dado por él a las cuestiones sociales, concebidas dentro del espíritu del liberalismo, ha creado una floreciente escuela de economistas, cuyos representantes más eminentes han sido Herkner y Schulze Gaevernitz.

Brentano critica el ideal socialista del trabajador-patrono. Esta amalgama de lo que la industria en su desarrollo ha mantenido separado, no se halla en la línea histórica del progreso industrial. Es posible sólo en la pequeña pero no en la grande, ni tampoco en la mediana. Le parece más eficaz, en cambio, otra solución, consistente en una política de salarios, no solo humana y equitativa, sino incluso más beneficiosa con el tiempo para los mismos patronos. Desde el punto de vista de la determinación del salario, esta política se interesa por la aplicación práctica del principio según el cual un salario bajo no supone necesariamente un trabajo barato,

y un salario alto un trabajo caro, y que la elevación del salario está en relación con la importancia y la excelencia del trabajo.

Ahora bien, solo existen dos medios para impedir al patrono que dicte por sí solo las condicines de trabajo y para prevenir las consecuencias de su predominio, funesto para el trabajador e indirectamente también para el patrono: o las fuerzas concentradas de los trabajadores o el Estado. Pero si el Estado interviene en el acuerdo de trabajo, determinando el precio, viola con ello la libertad de la propiedad y la de la persona, y lo que es más grave, obstaculiza, en lugar de facilitar, la solución de la cuestión social, ya que el trabajador en vez de utilizar sus fuerzas libremente se encontraría en situación de dependencia inmediata del Estado. Como consecuencia, la clase trabajadora realizaría toda clase de esfuerzos por apoderarse del poder público o, cuando menos, por influir sensiblemente sobre él, y lo mismo harían los patronnos; todos estarán, pues, igualmente decididos a explotarlo en provecho propio. Se produciría una situación semejante a la de la sociedad en el mundo antiguo, y toda lucha política se transformaría en una lucha económica. El odio recíproco entre las clases se elevaría a principio y norma de las mismas.

Al fin perseguido conduce mejor el otro medio, consistente en la organización espontánea y libre de los trabajadores y de los patronos y en los acuerdos recíprocos entre ambos grupos concurrentes, mediante un Tribunal de arbitraje. Gracias a la influencia de las uniones de trabajadores, los efectos ruinosos de la confusión en una sola persona de trabajo y mercancía, trabajador y vendedor, desaparecen, y puede decirse que el trabajo llega a ser una mercancía y el trabajador un vendedor libres,

y no un vendedor de sí mismo como mercancía. Hace valer su voluntad, por medio de una reglamentación convenida del ofrecimiento de su trabajo. La oposición de los economistas clásicos contra la asociación de los trabajadores, como un medio artificial para elevar los salarios por encima del límite que consiente la necesidad de la producción, cae por su base cuando se demuestra el error de la doctrina del salario, según la cual el capital empleado por el patrono en jornales constituye una suma fijada de antemano.

La experiencia, en cambio, ha demostrado que este límite fijo no existe y que la mejora progresiva de las condiciones del trabajador, lejos de constituír un daño para la industria, es una condición de su desarrollo (1). Desde este punto de vista, Herkner ha podido considerar la reforma social como un medio para el progreso industrial y capitalista.

Esta concepción se encuadra en una gran visión histórica en la obra de Schulze Gaevernitz titulada *La Gran Empresa,* en la que, después de una investigación cuidadosa sobre la evolución de la industria algodonera inglesa, tomada como *tipo* del proceso industrial moderno, se eleva a una visión sintética del problema social en sus sucesivas fases históricas.

La primera generación de grandes industriales ha empleado su esfuerzo en la aplicación coherente y despiada del principio económico. El dicho aquel: satisface tus necesidades al menor coste posible, producidas con el gasto mínimo, tenía para ellos tanto valor que el coro de los economistas que acompañaba al drama de la

(1) Brestano, *La question ouvrière,* trad. francesa, París, 1885; páginas 167 y siguientes.

revolución industrial lo declaró ley eterna de la vida humana.

Cuando se dice que el sistema de organzicación fabril ha producido una especie de esclavos blancos, no se trata de una simple frase, sino que se alude a algo muy importante, ya que, no obstante algunas diferencias externas, la condición del proletariado trabajador, procedente de la gran industria, recuerda realmente a la de los esclavos. Los economistas han deducido de ella la llamada ley del bronce de los salarios, expresión científica adecuada a aquella fase industrial que señala la transición de la pequeña a la gran empresa, y sólo a ella. Pero la gran industria que se encuentra en condiciones de monopolio, tiene, en cambio, necesidad, para poder disminuir los gastos de producción, de un aumento gradual del trabajo, semejante al que en otros tiempos condujo de la servidumbre a la libertad. El proletariado de fábrica, cuya condición recuerda la de los siervos, va desapareciendo a medida que crece la gran industria. Se ha comprobado, en efecto, en la industria algodonera, que para aumentar la celeridad de los husos, para aumentar su número, etc., era necesario elevar el nivel de vida del trabajador. Así, pues, de las prestaciones indeterminadas de los vasallos se ha pasado a las prestaciones determinadas, y de éstas a la libertad. Del esclavo unido a la industria, al esclavo obligado a tributar, y después al artesano libre. El trabajador se ha elevado, pero el patrono ha exigido de él una mayor aportación.

Expuesto lo que antecede, ¿cuál es entonces la relación recíproca entre salario y beneficio, que la escuela clásica ha querido ver en oposición permanente? En la primera fase del desarrollo industrial los gastos de producción son elevados, bien porque los capitales sean es-

casos y caros, ya porque el trabajo manual, si bien pagado a muy bajo precio, es costoso debido a la amplitud con que se le utiliza. Los beneficios son grandes, dado el carácter de monopolio de la empresa naciente. Desde el punto de vista social subsiste realmente la oposición señalada por los economistas: *mínimum* de subsistencia por un lado y concentración de fortunas inmensas por el otro.

Pero la concurrencia interna e internacional impulsa hacia nuevos progresos. La continua disminución de los costes de producción deviene el motivo predominante de la evolución. La materia prima disminuye de importancia y la mayor parte del producto se distribuye entre el trabajo y el capital, ya que el llamado beneficio del empresario, por tener naturaleza doble, puede considerarse como comprendido en parte en una y en parte en otra categoría. Por lo demás, con la máquina, disminuye el coste de la mano de obra, ya que ésta se va sustituyendo continuamente con medios mecánicos; y disminuye el precio del capital porque un mismo capital llega a ser, con los progresos técnicos, cada vez más productivo y con los progresos económicos cada vez más barato. Gana el trabajador, para el cual esta disminución de los precios tiene el efecto de un aumento del salario. Con un mismo capital se obtiene hoy más que hace cincuenta años, y sin embargo los intereses y los beneficios han continuado iguales o han disminudo; el exceso ha revertido en el trabajo.

A la concurrencia desde arriba, se agrega la presión ejercida desde abajo por las organizaciones de trabajadores, y una y otra tienen como efecto invertir la antigua relación entre beneficio y salario. Antes, en efecto, el patrono recibía lo que adelantaba, después de pagar el ca-

pital recibido a préstamo y los jornales de los operarios; ahora, en cambio, es el trabajo quien recibe el sobrante, después de liquidar los intereses y el beneficio. Este tiende, como el interés, a convertirse en fijo, mintras que el salario absorbe el margen variable creado por el progreso industrial.

La realidad de la evolución económica desmiente, por tanto, las tesis opuestas de conservadores y de socialistas, fundadas en un común supuesto erróneo. La gran industria, se dice, proletariza a la sociedad y tritura a las clases medias. Los pobres se hacen más pobres y los ricos más ricos. La tensión entre ambas partes se agrava, y un choque violento será el final inevitable. Por eso, las clases burguesas consideran con frecuencia con ojos angustiados los progresos sociales. Los trabajadores, en cambio, los saludan con júbilo porque gracias a ello se acerca el momento en que los expropiadores, cada vez más reducidas en número, serán a su vez expropiados.

Estos temores y estas esperanzas son igualmente infundadas. Las consecuencias sociales de la expansión económica se compendian en una tendencia beneficiosa para un equilibrio entre los extremos de riqueza. Lejos de ser verdad que los ricos devienen siempre más ricos y los pobres siempre más pobres, sucede más bien lo contrario, como se ha demostrado con investigaciones estadísticas (1). La significación liberal de estas consecuencias del industrialismo, es innegable. La gran industria tiende a formar una nueva clase media, en sustitución de aquella parte del artesanado pequeño-burgués que ha

(1) V. Schulze Gaevernitz, *La Grande Intrapresa* (traduc. italiana de Jannaccone, en *Bilbl. degli économisti.* IV serie, parte I), páginas 42 y siguientes.

destruido. Gracias a ella, se va realmente creando una aristocracia trabajadora, que lleva consigo una cantidad cada vez mayor de exigencias físicas e intelectuales y que, rescatada del embrutecimiento servil de las miserias de otro tiempo, comienza también a formarse una mentalidad política propia, signo indudable de una capacidad autónoma para considerar los problemas que se refieren a su porvenir. Los esclavos, en efecto, nada sabían de programas políticos, sino sólo de revueltas violentas y destructivas.

Desde este punto de vista, la contribución de la clase trabajadora a la política general de las naciones modernas, consiste en un sentimiento más inmediato y puro de libertad y de autogobierno. Los sindicatos, y más todavía las cooperativas, son nuevas formas de *self-government* social que, al contrario de las que sobreviven de la vieja aristocracia terrateniente, tienen la ventaja de ser fruto solo del trabajo y no encierran privilegio alguno. Creaciones de la libertad, aquellas instituciones tienen, además, un carácter orgánico que nos señala la medida y la dirección del liberalismo moderno, en oposición con el individualismo atomístico de comienzos del siglo XIX. Particularmente el movimiento cooperativista, a diferencia de la social-democracia política, tiene además la ventaja de una gran capacidad histórica de adaptación a las instituciones políticas presentes, demostrando así, con actos, que al lado de los conflictos de clase, que la otra considera de modo exclusivo, hay elementos de solidaridad y de evolución pacífica (1).

(1) Véanse las interesantes consideraciones sobre el movimiento cooperativo y sobre su carácter liberal, en la obra de Herkner. *Die Arbeiterfrage,* Berlín, 1908, 5.ª ed., págs. 185 y siguientes.

6.—LIBERALISMO POLÍTICO.—El gran desarrollo de las doctrinas jurídicas y sociales en Alemania, aún cuando ha sufrido indirectamente los influjos de la general evolución política europea, sin embargo, no ha logrado suplir la falta de una intuición política propia y de una difusa educación de los partidos, del Parlamento y del Gobierno, en relación con los problemas específicamente políticos y en su diferencia con los problemas de técnica jurídica y social. Ha faltado a los alemanes el clima político que debía proporcionar el ambiente a su gran organismo estatal; más bien han permanecido aislados en un ambiente enrarecido, en presencia de otros Estados que tenían como Inglaterra y Francia, una gran tradición política. La fatal tendencia de los alemanes a resolver las cuestiones por medio de la fuerza militar, se explica desde este punto de vista, como un signo de su debilidad política.

Ya antes de la guerra mundial se habían comenzado a manifestar por un lado y por otro síntomas de descontento hacia el rígido constitucionalismo que condenaba al pueblo a una perpetua minoridad política. Las mejores fuerzas del país se alejaban de la vida pública para dedicarse a la industria y al comercio, ya que no podían pensar en alcanzar las alturas del Gobierno a través de las luchas parlamentarias. Hallábase aquel rebajado a una simple función técnica y burocrática, que dependía exclusivamente del Monarca, del que estaba obligado a aguantar sus iniciativas arriesgadas y con frecuencia arbitrarias. La falta de una responsabilidad verdaderamente política debía necesariamente apaciguar en él esta forma particular de sensibilidad que ha proporcionado a los gobiernos de otros países, bastante menos fuertes que el de Alemania, la capacidad necesa-

ria para conducirse con destreza e incluso triunfar en situaciones de lucha muy difíciles y precarias. A su vez, los partidos sufrían de esta burocracia del gobierno, que esterilizaba su labor, quitando toda posibilidad de cooperación eficaz a las grandes corrientes de opinión pública, o subordinándolas a un juego tortuoso y desconcertante, cuyo efecto era neutralizarlas, logrando así que dominara sin oposición la voluntad del monarca y la de sus círculos militares y burocráticos.

Los vicios y deficiencias de este sistema de gobierno se han revelado, con gravedad irreparable, en la guerra mundial (1). Un agudo escritor alemán, Max Weber, ha tenido el mérito de haberlo reconocido expresamente en un trabajo sobre el Parlamento y el Gobierno en el nuevo régimen de Alemania, cuya aparición coincide con la profunda transformación del régimen político alemán.

Para Weber la coalición contra Alemania ha sido el resultado de la falta de preparación política del pueblo alemán, que, a su vez, es producto de la herencia de Bismarck. Con la dominación del Canciller de Hierro "la nación perdió el hábito de aquella positiva y decisiva cooperación en su propio destino político, por medio de sus representantes electivos, única que posibilita la educación del criterio político". Con su intolerancia hacia toda manifestación de disidencia, hacia "todo cerebro independiente y hacia todo carácter íntegro", con su práctica constante a rodearse de colaboradores apolíticos, meros ejecutores de órdenes, dejó al país sin la mínima educación y la mínima voluntad políticas.

---

(1) El autor se refiere a la guerra de 1914-1918. (N. del T.)

Un régimen semejante estaba en condiciones de favorecer el enorme desarrollo de la burocracia, aprisionando dentro de sus rígidos cuadros incluso aquellos que debían quedar fuera. Weber no niega el valor positivo de la burocracia, dentro de los límites de sus atribuciones técnicas y administrativas, pero niega enérgicamente su posición preponderante en la vida política, que se regula por leyes completamente distintas. La actividad política huye de la subordinación jerárquica que cubre la personalidad de los agentes con la impersonalidad de los grados y con su organización en colmenas. Se trata de actividad esencialmente libre y, por tanto, individual y responsable. El reclutamiento de las capacidades políticas no se forma, por consiguiente, mediante una selección de competencias técnicas, sino mediante una selección política de los partidos. Estos últimos son por naturaleza organizaciones formadas con libre enrolamiento que se renueva continuamente, al contrario de lo que sucede en las corporaciones de carácter permanente reguladas por leyes o contratos. Su vida, en el interior como en el exterior, es lucha; es decir, selección incesante de capacidad política; como la guerra es selección de capacidad militar. Sustitúyase, en cambio, por la burocracia esta lucha libre y se habrá perdido toda autonomía en la iniciativa, toda rapidez en el movimiento, toda actitud para percibir lo que tiene valor político, aunque resulte técnicamente deficiente, o lo que, perfecto en este último aspecto, se encuentra, en cambio, fuera de lugar desde el punto de vista político.

Un Parlamento de técnicos y de empleados, como el que desea el moderno sindicalismo de Estado, solo sería "un mercado de compromisos meramente materiales, sin orientación política estatal. Serviría para aumentar en la bu-

rocracia la tentación a servir su propia fuerza, maniobrando por detrás de las luchas entre los intereses materiales, y para reforzar, con un sistema de cohechos su cacicazgo en materia de empleos y suministros." La función de los Parlamentos es precisamente la contraria, sirviendo para contrarrestrar con un sindicato exclusivamente político, el particularismo de los técnicos y la *routine* de los empleados.

Considerando a la luz de estos razonamientos los acontecimientos ocurridos en Alemania, ha resultado fácil a Weber demostrar cómo la estructura burocrática del Imperio alemán había impedido al Gobierno frenar las intemperancias políticas del Kaiser y suavizar las graves repercusiones internacionales, mientras que a un gobierno parlamentario cualquiera le hubiera sido facilísimo; y como por eso se había expuesto la monarquía a los supremos riesgos y a las máximas responsabilidades, con peligro y daño para toda la nación. Ha sustraído, además, al Estado, en sus horas más graves, el auxilio de los hombres más capaces; ha reducido la actividad de los partidos a una vana logomaquia privada de sanciones prácticas; y cuando alguna vez elevó al gobierno a los hombres de partido, los ha separado inmediantamente del mismo, convirtiéndolos en burócratas, con lo cual ha desvanecido el prestigio que pudiera venirles del hecho de representar amplias corrientes de opinión pública. Por eso se explica que Francia, con una organización técnica y administrativa muy inferior a la de Alemania, e incluso con una democracia dividida y minada por internas luchas, haya, sin embargo, triunfado en el terreno político de su adversaria, logrando coaligar a todo el mundo contra ella.

La obra de Weber coincide, como se ha dicho, con la

nueva orientación política y parlamentaria de Alemania, que es el mayor triunfo del liberalismo en la postguerra (1). Cuál será el efectivo rendimiento político de este régimen, no es posible todavía calcularlo con seguridad. Pero si se piensa en cuáles son las dificultades externas e internas en que se debate la vida de Alemania, y qué graves pruebas ha tenido que superar la constitución del Weimar, se pueden abrigar esperanzas sobre la capacidad del pueblo alemán para darse aquella educación política liberal que el pasado régimen le impedía.

(1) Es interesante hacer notar que el fin del constitucionalismo autoritario en Alemania coincide con una transformación profunda del régimen agrario, que, al fraccionar el latifundio, deprime la fuerza política del *Junkertum*. Por otra parte, la coincidencia del advenimiento del parlamentarismo y de la creación de la propiedad pequeña y media, constituye un importante tema de estudio.

CAPITULO IV

EL LIBERALISMO ITALIANO

1. El período preparatorio.—En la economía general del movimiento político europeo, el liberalismo italiano tiene una importancia modesta. No es más que un reflejo de doctrinas y de orientaciones extranjeras, notable, sin embargo, por el esfuerzo que revela en su adaptación a las condiciones particulares de Italia y por su estrecha conexión con el proceso de unificación nacional. Bajo este último aspecto, ofrece el ejemplo más significativo de la eficacia de la idea liberal para cimentar la unión de un pueblo. También en Alemania el sentimiento nacional se despierta a nombre de la libertad, pero, en cambio, la unificación política se produce por otro camino y con otros medios. En Italia se da un ejemplo de fidelidad y de constancia que resulta muy instructivo para la historia del liberalismo.

A la poca originalidad y al escaso vigor íntimo del movimiento liberal italiano, han contribuido las mismas causas que han hecho de Italia, después del rico florecimiento del Renacimiento, un país de vitalidad deprimida, en comparación con la de otras naciones europeas. El fraccionamiento político ha impedido la formación de grandes corrientes de opinión pública y ha secuestrado a la actividad de las facciones la limitada esfera de las rivalidades municipales y regionales. La sumisión de algunas provincias al extranjero, ha perjudicado a la edu-

cación liberal del pueblo por el hecho mismo de haber concentrado las mejores energías en un esfuerzo de emancipación, suscitando la confusión entre independencia y libertad, y haciendo así de esta última un valor contingente y en cierto modo extrínseco. El espíritu de la Contrarreforma ha apagado el sentimiento individualista, de que se alimenta el liberalismo moderno, y aun más que sofocarlo con la coacción lo ha agotado en su fuente con cierta educación, resuelta a comprimir la autonomía del querer y a someter las energías en obsequio pasivo de la autoridad. La cultura, reducida a profesión literaria o a erudición apolillada, se ha separado de todos los intereses vitales del presente, encerrándose en un mundo ficticio, último residuo de la disipada herencia del humanismo. Incluso cuando, a comienzos del siglo XVIII, se esfuerza por enfrentarse con la vida histórica, traicionará siempre a su origen y a su tradición literaria y libresca.

A todo esto, hay que añadir las condiciones de atraso de la economía italiana, que ha retardado las diferenciaciones sociales entre las clases y especialmente la formación de un nucleo medio. El comercio exterior ha estado muy deprimido por la mala condición de las grandes vías de comunicación; y el interno, obstaculizado con el fraccionamiento político y además aduanero del territorio. A la transformación del artesanado en la industria moderna ha perjudicado, juntamente con la escasez de materias primas, la penuria de mercados, en forma tal, que hasta la mitad del siglo XIX ninguna región italiana —salvo, en parte, la Lombardía—ha tenido su revolución industrial.

Tomando como punto de partida de nuestro estudio las condiciones de Italia en el siglo XVIII, encontramos que

todas las fuerzas económicas del país se compendiaban en la agricultura. Ofrecía ésta una gran variedad de recursos y de cultivos y se relacionaba con diferentes formas en la distribución de la propiedad territorial. Era más rica en el valle del Po y en la Toscana, más pobre en el mediodía y en los territorios de la Iglesia. Por eso correspondió a la Alta Italia la primacía en la formación de una burguesía terrateniente. Como por necesidades técnicas y económicas la propiedad se hallaba poco dividida, arraigando en ella el gran cultivo, aquella burguesía la integraban principalmente acomodados y emprendedores arrendatarios, en los que ya se manifestaba el espíritu industrial de la nueva época.

En las demás regiones menos favorecidas por la naturaleza el latifundio no era, por razones técnicas, susceptible de estas transformaciones y el feudalismo pesaba mucho más sobre la economía y sobre la estructura social, retardando la formación de las clases medias. Desde un punto de vista político, en cambio, el feudalismo no representaba generalmente un lastre tan sensible: la aristocracia no constituía en Italia un cuerpo político digno de este nombre. Desde los tiempos de las Municipalidades y de las Señorías, había ya recibido el primero y el más fuerte de los embites; más adelante, el predominio extranjero y la penuria de los principados indígenas, habían rebajado constantemente su prestigio, quitándole o reduciéndole toda actividad y capacidad para el gobierno. Por eso el advenimiento del Tercer Estado en el período revolucionario no ha dado lugar a luchas internas comparables a las de Francia, y ni siquiera a las de Inglaterra; y por eso los elementos más progresivos y notables de la aristocracia, en cuanto individuos y no como exponentes de un cuerpo político particular, han acogido y defendido las nuevas doctrinas liberales.

A debilitar el régimen feudal contribuyó mucho también el hecho de que no se llegara a extinguir del todo en Italia, desde la más remota Edad Media, la tradición del derecho romano, y esta persistencia ha contenido con eficacia el dominio exclusivo del derecho feudal. Las consecuencias de tal hecho han sido bastante complejas. El derecho privado de los romanos, con su institución de la propiedad quiritaria, y en general con su tendencia a hacer de todas las instituciones jurídicas un dominio común para todos los ciudadanos, ha dificultado la formación de un derecho "privilegiado", demasiado exclusivo, favoreciendo así las libertades civiles de los individuos. Pero, al mismo tiempo, como era un derecho de los súbditos, de hombres iguales ante la obediecia, ha impedido, con su influencia, que arraigase en la conciencia del pueblo la idea de un derecho propio y originario, independiente del de el Estado y opuesto, por tanto, al derecho del príncipe. De ahí que faltara a los italianos la vital experiencia, producto de la antítesis entre el pueblo y el príncipe, que en otras partes ha ayudado a crear el sentido y el amor hacia las libertades políticas. Estados generales, Dietas, Parlamentos, que en Francia, en Alemania y en Inglaterra han surgido de aquella antítesis y han formado, desde la Edad Media, la primera lucha del liberalismo político, son casi por completo extraños a la tradición italiana. El Estado es aquí, en su iniciación, sinceramente monista. Tal es ya el carácter del municipio, cuyas "libertades" son completamente diferentes de las de los Estados feudales y, más bien que instituciones liberales, podrían llamarse instituciones democráticas, en el significado antiguo de la palabra. Y hasta tal punto es ello cierto, que el epílogo de su evolución lo constituye la Señoría, Estado monista por exce-

lencia, que niega todo derecho autónomo al pueblo y funde a la vez, en un único organismo estatal, al pueblo y al príncipe.

Resumiendo pues, en Italia ha habido, por efecto de una secular tradición jurídica, un sentido más despierto de la libertad civil, que ha preparado los ánimos para admitir, a principios del siglo XIX las leyes que suprimían el régimen feudal y establecían la propiedad burguesa; pero, al mismo tiempo ha habido una deficiente educación para la libertad política, penuria que se ha visto agravada con la desviación del espíritu municipal y con las otras causas que antes hemos expuesto.

Ha contribuído a suscitar un movimiento liberal italiano en el siglo XVIII, la Italia del norte con su burguesía activa y trabajadora; y la Italia meridional cooperando con un tributo de orden diferente, pero no menos importante. Tenía ésta el privilegio de constituir un reino relativamente extenso, con una tradición secular y, por tanto, con una clase política avezada para pensar y actuar estatalmente. Este reino había tenido viejas discusiones con la Santa Sede, que reclamaba sobre el mismo un viejo título de señorío feudal. El principio de la soberanía del Estado se ha forjado en la discusión, teniendo como tenaces defensores a juristas eminentes, honrados y protegidos por la monarquía, a cuyo servicio se desarrollaba su actividad. Pero el valor de esta actividad ha sobrepasado los intereses meramente dinásticos y ha puesto las bases para el moderno estado de derecho. Tal es al menos la importancia de la *Historia Civil* de Giannone, en la que culmina aquella tradición jurídica y que informa con su espíritu el programa reformador de la monarquía borbónica en el siglo XVIII. Todo el que

se percate de que la característica más viva y original del liberalismo italiano, en el proceso total de su evolución, lo constituyen los problemas de política religiosa, a causa de las peculiares relaciones entre el Estado y la Iglesia en Italia, no cabe que desconozca el gran valor de la tradición meridional, que desenvuelve los principios liberales de la separación y del laicismo del Estado (1).

Ofrecen un interés igualmente propio los estudios económicos que florecieron en Nápoles en la segunda mitad del siglo XVIII, penetrados también del íntimo sentido del fin estatal, inmanente a todos los problemas de la economía y de la hacienda. Mientras en Francia la escuela fisiocrática predicaba un liberalismo de inspiración racionalista, extraído de las condiciones de lugar, de tiempo y de modo de la libertad, los dos economistas napolitanos más importantes, Genovesi y Galiani, no disimulaban su inclinación hacia el proteccionismo, fundándose en su idea de que el reino de Nápoles era pobre en recursos y tenía necesidad de defender su propia autonomía contra las miras agresivas de las grandes potencias mediterráneas, Francia e Inglaterra, que habrían hecho de él objeto o teatro de su rivalidad, como no lograra sustraerse a los alagos de los tratados *liberales* de comercio. Para los economistas meridionales, y particularmente para Genovesi, la libertad económica debía servir, principalmente en el interior del reino, para anular las barreras interpuestas por el feudalismo al comercio de los

(1) Para un estudio más amplio de estos problemas y, en general, para un examen analítico de la contribución de los escritores meridionales a la formación del pensamiento político tradicional, véase mi libro *Il pensiero politico meridionale nei secoli* XVIII *y* XIX, Laterga, 1923.

productos nacionales y al desarrollo de la agricultura.

Formábanse así, con el trabajo convergente de los juristas y de los economistas, los primeros jalones de un pensamiento liberal, que se compendiaban esencialmente en un programa de destrucción de todos los residuos políticos, jurídicos y económicos del feudalismo, confiando la ejecución a un gobierno informado e ilustrado, como era, sin duda, el de la monarquía borbónica. Los influjos procedentes de la Ilustración francesa no añadieron nada de verdaderamente nuevo, sino que reforzaron y ampliaron los argumentos originales gracias al espíritu racionalista que los animaba y los difundía. Era menester la fuerza de una mentalidad educada en una labor de simplificación y de clasificación para desenmarañar la madeja del feudalismo y para llegar a los principios informadores de las leyes y del Estado, con el fin de demostrar su eficacia tutelar sobre las libertades civiles.

Si leemos alguna de las obras más importantes de este período de inspiración por parte de la Ilustración, como la *Scienza della legislazione,* de Filangieri, o los *Saggi politici,* de Pagano, pronto advertimos que el ambiente intelectual ha cambiado, aun cuando todavía no se haya llegado a la medula de los problemas. El interés por lo particular del derecho histórico de un Giannone y de la economía estrechamente nacional de un Genovesi, ha dejado el puesto a un interés por las grandes generalizaciones, que hace que sean más claros los principios y más dudosas sus aplicaciones. Encontramos así, en las obras de Filangieri y de Pagano, claramente formulados los conceptos de la libertad civil, como libertad que se desenvuelve dentro de los límites insuperables señalados por las leyes. Pero al mismo tiempo encontramos que se concede un valor desproporcionado a la eficacia de las mis-

mas leyes en la transformación y en la renovación de la sociedad. No en vano Rousseau había comparado el legislador a un Dios, atribuyéndole la función de convertir el caos en un cosmos ordenado y armónico. A los viejos elementos de la ilustración, la antigua manera feudal en que todavía vivían ofrecía como un desorden y un caos, del cual era preciso que los sacara la nueva legislación, mediante un acto de magia.

La libertad habíala comprendido mucho mejor un filósofo muy admirado, pero mal comprendido, Vico, que lejos de concebir la eficacia de la libertad como un abstracto reformismo legislativo, la hacía consistir en poseer leyes propias, instituciones propias, gobiernos propios y libres, precisamente por ser propios. La libertad era, pues, una categoría histórica, un elemento de prudencia, un freno para los impulsos revolucionarios. Pero el siglo no estaba dispuesto a aceptar esta lección tan importuna.

La libertad civil constituye un límite común, tanto para la nueva generación de la Ilustración como para la que la había precedido. Bajo el aspecto político, Filangieri se declara abiertamente partidario del despotismo ilustrado, siguiendo las huellas de los volterianos y de los fisiócratas. Pagano fué, en cambio, más sensible al influjo de Montesquieu y más adelante al del liberalismo inglés. Por eso se encuentra en sus *Saggi* la oposición entre gobiernos absolutos y gobiernos liberales, y la expresión de un sentimiento completamente nuevo y de desconfianza en la ilustrada actividad de un solo individuo. La opinión, según la cual la felicidad de todos los ciudadanos debe encomendarse a un árbitro extraño, la explica como efecto de un hábito pasivo. Se transparenta ya, a través de veladas expresiones, cómo comienza a con-

vertirse en desilusión la esperanza en la monarquía. Los inminentes cambios revolucionarios, al hacer tal desilusión inevitable, confirmarán esta primera exigencia de libertad política en favor de la libertad civil, vanamente conferida al arbitrio de un buen déspota.

Mientras el pensamiento político del Mediodía era principalmente estatal, el de la Italia del Norte y Central, donde se conservaba todavía viva la tradición municipal del pasado, se hallaba mejor dispuesto a los influjos del nuevo individualismo. La burguesía industriosa del Norte. sentía más vivamente el valor de la propia libertad, como actividad privada de los individuos, que no el del Estado, extraño por completo para los Lombardos, conocido y propio, pero débil, en Venecia, tosco y soldadesco en el Piamonte. Y precisamente parte del Piamonte, en pleno período de despotismo ilustrado, el primer grito de guerra contra los tiranos: la obra *Della Tirannide,* de Vittorio Alfieri, compuesta en 1777, en la que está dibujada ya la figura del protagonista de la futura tragedia. La inspiración de aquel trabajo traiciona su origen literario, ya que la representación de la tiranía está abstractamente estilizada fuera del tiempo y del espacio. Sin embargo, es una literatura bien diferente de las vacías disertaciones académicas, en la que irrumpe un sentimiento íntimo y espontáneo y que se adapta a los intereses y a los ideales de la vida histórica contemporánea. Bajo este aspecto, constituye un preludio de la orientación nacional y liberal que había representado la cultura en la época del Renacimiento.

Tiranía es para Alfieri todo gobierno, que si se propone no cumplir las leyes, puede hacerlo y destruirlas, infringirlas, impedirlas, suspenderlas y también eludir-

las, estando seguro de la impunidad. Por consiguiente, se comprende dentro de la tiranía también a la monarquía, "dulce nombre que la ignorancia, la adulación y el temor daban y dan a estos llamados gobiernos. Se pretende distinguir una de otra buscando la diferencia en el uso y en el abuso. Pero si las leyes no tienen fuerza ni autoridad por sí mismas, independientemente del príncipe, ¿quién podrá impedir el abuso? Las leyes que diferencian a la tiranía de un gobierno libre, se consideran como pactos sociales mutuos y solemnes, que sólo pueden ser producto de la voluntad de la mayoría, la cual se manifiesta por los que el pueblo elige legítimamente. Pero, si los designados para legislar pueden también por sí mismos hacer ejecutar las leyes según les convenga, se convierten a su vez en tiranos (1). He aquí, pues, una primera manifestación de una concepción democrática, en la que, sin embargo, la democracia está moderada por la distinción liberal de los poderes. Alfieri no incurrirá en contradicción consigo mismo cuando, más de veinte años después, azote desde el *Misogallo* a la tiranía jacobina, la cual tiene ya su puesto señalado en el tratado de 1777.

No hay que buscar en esta obra amplios estudios de interés político, dada la formación intelectual de su autor; contiene, desde luego, una aguda exposición psicológica del ambiente que el tirano forma en torno suyo. El vivir sin espíritu es lo más seguro para vivir mucho tiempo en régimen de tiranía. Esta se rodea de hombres de alma estrecha y vil, aduladores y ambiciosos de enriquecimiento; inferiores siempre a los elegidos por un pueblo libre, por corrompido que se halle, ya que el con-

(1) Alfieri, *Della Tirannide,* libro I, c. 2.

seguir el favor es prueba siempre de alguna capacidad o virtud.

Oprimido el pueblo con toda clase de vejaciones, "a la tierra en que se nace, se da por la tiranía el nombre risible de patria, sin pensar que patria es sólo aquella en que el hombre libremente ejercita, bajo la seguridad de leyes invariables, aquellos derechos más preciados que la Naturaleza le ha proporcionado (1)". Mas, por fortuna, la tiranía lleva en sí misma su antídoto: en la crueldad, en la continua injusticia, en la rapacidad, en la atroz falta de humanidad del tirano se encuentra el más rápido y seguro remedio, ya que, cuanto mayor es el abuso, más fácil es que la multitud se vengue.

La noción opuesta del gobierno libre se encuentra menos determinada. Alfieri tiene presente, a través de la interpretación de Montesquieu, al gobierno inglés, pero el espíritu aristocrático de que éste está imbuído, hace muy difícil trasplantarlo a otra parte. El establecimiento de una nueva nobleza en el Estado, lo que en Inglaterra es habitual y no da lugar a graves inconvenientes, en otros pueblos sería el medio para crear una tiranía oligárquica. El fundamento está en que los nobles ingleses, por sí solos, son menos fuertes que el pueblo; unidos al pueblo, son más fuertes que el rey; y en cambio unidos al rey no son ya más fuertes que el pueblo. Se da por consiguiente en Inglaterra aquel equilibrio entre el uno, los pocos y los muchos que constituye el ideal político (expresado más adelante en algunas comedias) que Alfieri extrae de la común tradición literaria de la ciencia política.

Pero bastante más que estos entusiasmos por un equilibrio mecánico o una mezcla química de elementos, son

(1) *Obra citada*, I, 5, 6, 8, 10.

las observaciones realistas que Alfieri añade para explicar la fuerza efectiva del liberalismo inglés. "Si en algo, dice, la república inglesa aparece más sólidamente constituída que la romana, es en que dentro de Inglaterra se produce la disensión permanente y vivificante, no sólo entre los nobles y el pueblo, como en Roma, sino también entre el pueblo mismo; hasta dentro del Ministerio hay oposición. Y no siendo esta disensión producto de disparidad de intereses hereditarios, sino de una disparidad pasajera de opiniones, más bien ayuda que perjudica, ya que nadie se adhiere en tal forma a una de las partes que no pueda fácilmente sumarse a la contraria. Ninguna de las dos partes tiene intereses permanentes opuestos e incompatibles con el bienestar general (1)". En este pasaje se expresa una visión muy profunda sobre la esencia íntima del liberalismo político, que consiste en una oposición de los partidos que trasciende o supera a la división de clases. El choque entre los partidos da vida a la fuerza de Inglaterra.

Frente a estos razonamientos de Alfieri, importantes porque señalan la iniciación de una nueva orientación civil y política del mundo de la cultura, se desarrollaron motivos liberales de carácter bien diferente, práctico y económico, que tienen su origen en las clases agrícolas y comerciales más progresivas. Su centro se hallaba, naturalmente, en Lombardía, la región más rica e industriosa de Italia, la cual, precisamente porque se encuentra más

(1) *Obra citada*, I, II. No he tropezado con este pensamiento en la literatura del siglo XVIII. Sin embargo, no me decido a atribuir su paternidad a Alfieri, pues lo estimo muy diferente, en su inspiración y penetración política, a la orientación de sus escritos.

animada de una fuerza de expansión económica, es más intolerante frente a los obstáculos y dificultades que a su desenvolvimiento oponen las supervivencias feudales en la agricultura y en la industria, y las barreras aduaneras con que Austria estorba la vida de Italia. En Lombardía encontramos, pues, por primera vez reunidas, como en su fuente, las corrientes principales que confluirán más adelante para la unificación de Italia: independencia, unidad, libertad. Independizarse de Austria es el punto de partida necesario para hacer que la fuerza productiva lombarda pueda encontrar su salida natural en las demás regiones de Italia; la unidad de mercado, de ordenamiento civil, de régimen político, es el complemento de este esfuerzo de emancipación; la libertad constituye el medio eficaz, ya que removiendo la arbitraria coacción de los gobiernos y las invetaradas costumbres de la tradición, se proporciona al pueblo la posibilidad de traducir en actos sus aspiraciones más vitales.

Estas diversas y concurrentes exigencias comenzaron a manifestarse espontáneamente en la segunda mitad del siglo XVIII, pero sólo en el período de la revolución y de la conquista francesa adquirieron un carácter definido y orgánico y se difundieron ampliamente entre la burguesía. En su comienzo constituyeron un aristocrático privilegio intelectual de algunas mentes elegidas, que formaban el círculo de redactores y de lectores del *Caffé*, un periódico que apenas alcanzó dos años de vida, desde 1764 a 1776, pero que consiguió dar a conocer algunas personalidades realmente modernas y a cimentar los puntos de vista para un programa común. Pertenecieron a este cenáculo los dos Verri (Pedro y Alejandro), Beccaria, Carli, Frisi. Otros temperamentos afines estaban ya en formación, entre los que sobresalieron más adelante Gioia y Romagnosi.

La idea de una patria italiana cristaliza en la mente de estos escritores, en sus manifestaciones más realistas. Están dotados de una cultura principalmente económica y jurídica y ven, por tanto, en la unidad de la nación la causa y el efecto a la vez del desarrollo comercial e industrial y de ordenaciones civiles, uniformes y racionales. El fraccionamiento y la dispersión de todos los valores que formaban la triste herencia del feudalismo, son el objeto principal de su aversión y de sus críticas. Pedro Verri, que es, entre todos, el ingenio más robusto, se eleva a una concepción más general del liberalismo. Quiere libertad no sólo para el comercio, sino para todas las acciones humanas. Toda limitación de la actividad es nociva para la vida social, ya que todo uso excesivo del poder gubernativo sobre los hombres debilita las ideas morales del pueblo y éste se hace, primero tímido, después hipócrita y, finalmente, inerte.

Por consiguiente, Verri es contrario al despotismo ilustrado. En un diálogo entre José II y un filósofo, pone en boca del filósofo la siguiente crítica de la obra del Emperador: "Cuando hayáis dejado al clero sin autoridad, a los ministros sin "condecoraciones", a los nobles sin poder y al pueblo sin leyes, ¿cómo concebís que el espíritu público pueda regirse con un clero semejante, con ministros degradados y con un ejército sin cuadros? (1). Conviene buscar una Constitución, esto es, una ley inviolable que asegure a los sucesores del monarca la fidelidad de súbditos buenos y leales, y a los ciudadanos una propiedad inviolable, todo lo cual constituye el fin único de cualquier gobierno. Y conviene que tal

(1) P. Verri, *Scritti inediti,* en apéndice al vol. de A. Ottolini, *P. Verri e i soui tempi.* Palermo, 1921 pág. 253.

Constitución sea garantizada y defendida por un cuerpo permanente interesado en custodiarla, cuyas advertencias puedan libremente y en cualquier momento prevenir al monarca de los atentados que el ministerio quiera cometer contra la integridad de aquélla.

A este argumento en favor del constitucionalismo, Verri agrega otro de carácter más estrictamente lógico. Las grandes empresas, dice, necesitan desde luego ímpetu en la ejecución, pero deben ir precedidas de un estudio hecho con calma, sin el cual el pueblo corre el peligro de no disponer de otro lazo con el soberano que la fuerza (1). Por consiguiente, si la acción corresponde al gobierno, la deliberación reside en el concurso de los representantes de los intereses del pueblo.

Cuando estalla la revolución francesa, las ideas sobre la libertad civil y política se propagaron rápidamente en las regiones de la Italia del Norte, que eran entre todas, las que estaban más preparadas para recibirlas, y tenían más ocasiones de contacto con los revolucionarios. Presentáronse allí condiciones análogas a las que explicaron su éxito en Francia. Como el feudalismo había sido ya sacudido y el bienestar social se hallaba ampliamente difundido, y el sentimiento de la libertad y de la igualdad civil informaba ya en parte la vida pública, las últimas supervivencias feudales parecían más opresivas e intolerables.

En 1790 comenzaron a circular opúsculos y artículos con los que se agitaba a un público cada vez más extenso, en cuestiones políticas, económicas y nacionales, que

(1) *Obra citada*, pág. 257.

los revolucionarios franceses habían, ya directa o mediatamente, suscitado. Más tarde, en el período de la conquista, introducida la libertad de imprenta, la discusión se hace más animada, ya que puede desarrollarse a través de los diarios políticos. Se habla de libertad económica, de abolición del feudalismo, de introducir una legislación más uniforme y racional, de crear una liga aduanera. Se comparan monarquía y república, aristocracia y burguesía, libertad e igualdad. Los que en la época precedente se habían formado una sólida preparación doctrinal, llevaron a la discusión una nota de modernidad y de equilibrio que calmaba la furia de los revolucionarios más ardientes. Verri, en los *Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790,* recoge lo que hay de más esencial en las reivindicaciones de los nuevos tiempos. La impetuosa corriente que parece trastornarlo todo, tiende, sin embargo, a crear una base más estable y permanente, ha establecer la ley en el puesto de árbitro del hombre. Ahora bien, la garantía de la propiedad, que constituye el verdadero fundamento del orden civil y políco, solo depende de la seguridad proporcionada por la ley, y ésta, a su vez, sería completamente efímera, si el poder ministerial pudiera por sí solo dictar leyes nuevas, como hasta ahora ha hecho. Por lo tanto, la seguridad de la propiedad depende de la Constitución, que tiene su garantía última en la representación pública, ya que sería vana e ilusoria toda Constitución escrita si no existiera un cuerpo destinado e interesado en mantenerla (1).

La misma interpretación de carácter legal sobre la libertad y la igualdad, nos da Romagnosi en dos opúscu-

(1) Verri, *Pensieri sullo stato politico del Milanese* (edición de Londres, 1825), págs. 42, 64, 65.

los: *Che cosa è la eguaglianza?* (de 1792) y *Che cosa è la libertà?* (de 1793) en los que en forma popular y por vía de ejemplo, se demuestra que la igualdad de bienes es una quimera y una iniquidad, y que la verdadera igualdad de derecho lleva consigo precisamente la desigualdad de hecho. Por consiguiente, "en ninguna parte se encuentra la igualdad tan bien protegida y defendida como en una buena sociedad civil, es decir, en un pueblo regido por un fuerte y bien subordinado Gobierno en el que todos sean servidores de la ley y nadie se vea privado de ella" (1). Consideraciones análogas emplea también para la libertad.

Estos motivos de moderado liberalismo se mezclan con el tema de la unidad nacional, al que la ocupación francesa da un poderoso impulso. En 1796 la Administración general de Lombardía abre un concurso sobre la siguiente cuestión: "¿Cuál es el Gobierno libre que mejor conviene a la felicidad de Italia?" En la respuesta coincidieron sustancialmente un escritor septentrional, Gioia (al que se concedió el premio), y otro meridional, Galdi. Uno y otro mantuvieron que sólo una república unida e indivisible podría responder a las exigencias de un gobierno libre para Italia. El término "república" está tomado, de acuerdo con la reminiscencia clásica, como sinónimo de Estado regido conforme a las leyes. La hostilidad contra la monarquía la explica Gioia en el sentido de que "las pasiones de uno solo cambian con el tiempo y desaparecen con él; las de un cuerpo que siempre subsis-

(1) G. D. Romagnosi, *Che cosa è l'eguaglianza?* Opp. Milán, 1943, vol. III, part. I, págs. 792, 795, 796. El otro opúsculo *Che cosa è la libertà,* está publicado en el mismo volumen.

te y que está animado del mismo espíritu y empujado por los mismos intereses, son de naturaleza inmutable e inmortal". Por lo tanto, la república que Gioia deseaba, no es la centralizada y tiránica de la Convención, sino aquella en que la facultad de hacer las leyes se halla, en interés de la libertad, separada o independiente de la fuerza para hacerlas cumplir. Si se le objeta que establecida una tal república en Italia, surgirán necesariamente mil partidos diversos que chocarán entre sí, hasta que uno o más tiranos vengan luego a imponer las leyes a las partes debilitadas, responde que no teme esta eventualidad y que "un cierto fermento en los espíritus, una oscilación, por decirlo así, en la masa popular, en vez de ser un germen de destrucción es una garantía contra la desaparición de la libertad y la extinción de la fuerza" (1).

El carácter, en gran parte reflejo, del liberalismo italiano de la época revolucionaria, se manifiesta en los cambios continuos que la opinión pública experimenta en Italia, como contragolpe de los acontecimientos de que es Francia protagonista. Al principio, predomina un sentido de ingenua confianza y de fervorosa esperanza. Los sucesos de la revolución francesa, que del interior se propagaban al exterior por medio de ejércitos victoriosos, parecían algo providencial para una común liberación. Pero más tarde, la noticia de los horrores de la guerra civil, y después la experiencia directa de las vejaciones y de las expoliaciones que acompañaron y siguieron a la ocupación francesa, desmintieron la primitiva fe hacia las consignas liberales de los invasores y

---

(1) M. Gioia, *Dissertazioni sul problema: quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia,* 3.ª edición, Lugano, 1833, págs. 21, 27, 107.

convirtieron en una sorda hostilidad contra Francia a las fuerzas nacientes de la nación italiana. De esta nueva actitud la expresión más sutil es el *Misogallo*, de Vittorio Alfieri, heraldo de una abundante literatura anti-francesa (1).

Sin embargo, la ocupación francesa, con la campaña napoleónica de 1795-96 y más todavía con la de 1800, se desenvuelve y se consolida. Lleva consigo, a la vez que los males de una dominación extranjera, los beneficios de un gobierno civil e ilustrado, que satisface muchas aspiraciones del pueblo, en vano esperadas de los antiguos gobiernos. Se introduce el Código civil, *Magna Carta* de la propiedad moderna; se efectúa la unidad administrativa, medio eficaz para anular los últimos residuos del feudalismo que, expulsado de las leyes, anidaba todavía en las tradiciones y en las costumbres locales; se liquidan los vínculos que más dificultaban el desarrollo de la agricultura, de la industria y del comercio. La formación de un Reino Itálico, si bien limitado a una parte de la alta Italia—ya que el Piamonte se había anexionado a Francia—ofrece la oportunidad de experimentar el valor unitario de las nuevas reformas. Dieron realidad al deseo así formulado en 1801 por el autor de un folleto anónimo: "Deseamos nosotros la formación de estos dos Códigos (civil y penal) como defensa de las libertades públicas. Sólo después de adoptarlos es de esperar que desaparezcan aquellas rivalidades parciales que todavía muestran de una manera sensible las divisiones de los antiguos Estados. Y así como en la fuerza de las propias leyes había reconocido Rousseau la sola causa

(1) Hazard ofrece una amplia información sobre la materia en *La révolution française et les lettres italiennes*. París, 1910.

gracias a la que los hebreos conservaban todavía su nacionalidad, a pesar de tantos siglos de dispersión, así también la adopción de un Código propio logrará formar entre tantos y tan diversos pueblos recientemente reunidos un solo y acorde espíritu cisalpino" (1).

Por otra parte, axenionados en su mayor parte el Piamonte y el centro de Italia a Francia, y constituído Nápoles en reino autónomo, pero con un monarca y una administración francesa, no se hallaban tan disociados del reino de Italia como lo habían estado los Estados italianos entre sí en la época anterior a la conquista. Si todavía los dividía alguna manifestación política, en cambio el espíritu del nuevo régimen que circulaba por todas partes era el mismo; y el mismo era el sistema legislativo, el reclutamiento de las milicias, los regímenes financiero y aduanero, la organización de las magistraturas públicas, cuyos miembros eran elegidos en gran parte entre los elementos de la burguesía italiana. De esta manera se activaron las relaciones intelectuales y económicas entre las diversas regiones de Italia, creando ocasiones y necesidades que lograron perdurar. Especialmente, despues de la victoria de Marengo, muchos desterrados meridionales, supervivientes de la infeliz república partenopea, se refugiaron en Milán, que desempeña, en este período preparatorio, una función de concentración nacional análoga a la que, en una escala más amplia, realizará Turín durante el Resurgimiento.

Desde el punto de vista del liberalismo, estos primeros esfuerzos de cohexión nacional son importantes, no sólo porque revelan la eficacia aglutinante de las libres

(1) Del Giudice atribuye el opúsculo a Buenaventura Spannocchi. Véase Ciasca, *L'origine del programma per l'opinione nazionale italiana,* Milán, 1916, págs. 182-183.

regulaciones civiles, sino también porque señalan la iniciación de una orientación nueva de la opinión pública italiana, muy semejante a la que, al mismo tiempo, iba produciéndose en Francia. Surgido apenas de la anarquía de la revolución, el pueblo, o mejor, la clase burguesa, que lo representaba, acoge con alivio la paz napoleónica, precursora de vida tranquila y ordenada, regida por leyes estables. La libertad civil se ofrece como la más segura conquista de la revolución, manifiesta Bonaparte, que con su obra ha puesto fin a las palabras desordenadas y convulsas de la multitud, ignorante de la meta en que el ímpetu revolucionario debía apagarse y aplacarse. Y frente a los beneficios de la libertad civil, concedida por un acto de imperio, la libertad política, que se confundía con los aborrecidos recuerdos de las pasadas convulsiones, estaba destinada necesariamente a aparecer como un beneficio engañoso o como una quimera, grosera y caótica encarnación de una libertad más verdadera. Así se explica que los italianos, los cuales ya estaban, por propia experiencia también, mejor dispuestos a apreciar la libertad civil que la política, se dieron por satisfechos del régimen napoleónico, y profesaron un liberalismo que tenía por vértice la dictadura.

Tal es el espíritu que domina las numerosas peticiones presentadas por los patriotas italianos al gobierno francés, para que efectúe la obra iniciada de unificación de Italia. Este es también el ideal de Foscolo, que en el discurso de 1802, dirigido a Bonaparte, exclama: "Entiendo, como todo el pueblo, por libertad el no tener (con excepción de Bonaparte) ningún magistrado que no sea italiano, ningún capitán que no sea ciudadano" (1).

(1) Véase Foscolo, *Prose politiche* (Florencia, 1850), pág. 63.

Pero la expresión más viva y orgánica del liberalismo bonapartista se debe a un gran escritor meridional, a Vicente Cuoco.

El centro en que converge todo su pensamiento político es la monarquía popular. La conciencia del pueblo no puede expresarse en su unidad sintética más que en el monarca. Su continuidad histórica tiene, en la monarquía hereditaria, la muestra tangible. Pero no se conforma con una monarquía cualquiera, pues repugna el despotismo, ahora ya vencido. Quiere una monarquía popular, expresión inmediata del pueblo, suprema magistratura del Estado y poder responsable por tanto. "Con la herencia y con la responsabilidad—dice—se juntan dos cosas que parecen por naturaleza ireconciliables, la libertad y el imperio. Sólo en una monarquía como ésta, pueden compenetrarse el poder legislativo y el ejecutivo, que disociados, producen la inercia y la arbitrariedad; dispone de poder para dar vida a las instituciones y capacidad para adecuar toda acción de gobierno a las exigencias populares".

Al elaborar esta concepción tiene naturalmente ante los ojos a Napoleón. Ve el fruto, el resultado positivo de toda la revolución. "Si la revolución ha producido algunos beneficios se debe a Bonaparte, ya que una revolución, que es por naturaleza un mal, no llega a ser un bien sino cuando ha terminado, y Bonaparte es el que, apoderándose de ella fuertemente, ha sabido contenerla en mitad de su camino, evitando el retraso que una contrarrevolución hubiera podido producir a la humanidad". Este significado positivo de la revolución se le escapaba al principio. El odio contra los jacobinos, contra el espíritu de revuelta y de desorden, lo ocultaba, pero se pone de manifiesto al terminar la revolución, ya que el espíritu animador de la misma está lleno de vida y de bene-

ficio, por haber sabido Napoleón providencialmente dominarlo y someterlo dentro de los límites de las leyes y de las instituciones.

Cuoco es, por tanto, extraño y hasta hostil, a la idea de un gobierno representativo que encarne la libertad política. La representación constituye un órgano mediador que perturba la sencilla espontaneidad de la vida popular. Rompe con la íntima e inmediata comunión entre gobernantes y gobernados. Descompone la unidad de vida del pueblo al crear sobre la base de un sentimiento difuso (por medio del cual se expresa el espíritu popular), una reflexión reconcentrada que lo represente.

Sólo ha demostrado, al comienzo de su vida de escritor, un cierto interés por el sistema constitucional, cuando todavía la idea napoleónica no se había formado en su mente, esto es, en 1799, mientras se elaboraba la constitución de la nueva república partenopea. Pero tampoco entonces comprendía el espíritu del liberalismo político

En una carta a Vicente Russo, sobre el proyecto de constitución de Pagano, criticaba el principio de que cada representante pudiera representar, no ya al departamento que lo elige, sino a la nación entera, pues no veía relación alguna entre esta representación general, abstracta, refleja y la perentoriedad de las necesidades de cada agrupación popular. Tal representación ni es pueblo ni es gobierno, no tiene presente los múltiples intereses del uno ni la unidad de acción del otro. Cuoco, en cambio, proponía un sistema político que tuviera como base los municipios, de cuyo seno se formarían los Parlamentos, que se adaptarían así a las exigencias particulares de cada comunidad. De esta manera, la idea de la representación quedaba sustancialmente negada. Si se considera que al particular nadie lo puede representar ni sustituir, nadie puede, en

última instancia, actuar en su nombre, fuera de él mismo. Y a la forma representativa sustituía la del gobierno inmediato y directo. Desde el momento que los municipios se colocan como base del sistema político, no se puede hablar de verdadero gobierno sino de una administración limitada y casi familiar.

¿Dónde encajar, entonces, la unidad de las fuerzas particulares? Solo algunos años más tarde, ha podido Cuoco darse cuenta de la formación de esta unidad, cuando aparece encarnada en Napoleón. No es ya una unidad abstracta, resto final de un proceso de reducción alcanzado mediante una serie de representaciones, tanto más vacías cuanto más generales, sino una unidad concreta y despierta, que tiene toda la vitalidad y la agilidad de los particulares y quizá la energía poderosa que supone su síntesis (1).

Esta intuición política que encuentra en Italia muchos adeptos durante el período francés, está estrechamente ligada a la suerte del imperio napoleónico. Nace y se desarrolla con él. Pero tampoco faltaron señales, cada vez mayores, de preocupación, de duda antes de la caída del Imperio. La idea de que todas las conquistas de la revolución estuvieran ligadas a la suerte de un hombre, aunque este fuera Napoleón, comenzó a preocupar a las gentes. ¿Dónde estaba la seguridad para la propiedad de derecho común, si las leyes que la soncionaban no ofrecían otra garantía que la voluntad del monarca y podían ser en un momento revocadas, sin que el pueblo pudiera proteger sus derechos de alguna manera?

---

(1) Estas consideraciones las he tomado del capítulo sobre Vicente Couco, de mi libro citado sobre el *Pensiero político meridionale*.

Hay que añadir que el régimen napoleónico alterna la legalidad con la arbitrariedad. Las negociaciones en torno a Venecia, hechas en Campo Formio, produjeron en muchos italianos un desengaño insuperable. A continuación de la anexión a Francia del Piamonte y la Italia central y del expresivo silencio opuesto a todos los deseos y manifestaciones invocando la unificación de la península, fueron acentuando cada vez más la separación entre el pueblo y la monarquía que debiera haber sido su inmediata y sincera expresión. Y no solo las relaciones y las deliberaciones de orden político se sustrajeron al conocimiento popular, sino que también las de orden civil, en el más amplio sentido, y sin desearlo los ciudadanos, sufrieron las consecuencias de aquella acción política, apartada a toda ingerencia de su parte. Basta con recordar la imposición del bloqueo continental, limitando la libertad económica, que forma parte integrante de la libertad civil. Ello quiere decir que también esta última es ilusoria, si no tiene alguna garantía jurídica efectiva que la sustraiga al arbitrio del monarca. Y esta garantía ¿puede darse fuera de un acuerdo liberal entre el rey y el pueblo, es decir, de una constitución y de un órgano político formado de representaciones populares destinadas a protegerlo?

Surge, pues, en Italia, lo mismo que en Francia, la exigencia de la libertad política como garantía de la libertad civil; y se suma a la corriente publicitaria que hemos visto ya formarse en el período anterior a la revolución y en los primeros años de la misma. Lo sólo Napoleón, sino también los pequeños Napoleones de Italia, fueron en los últimos años del Imperio, y con insistencia cada vez mayor, requeridos para que dieran una carta constitucional, en interés mismo de una consolidación de

sus tronos, mediante el consentimiento expreso del pueblo. Pero se dieron cuenta muy tarde de la importancia de esta fuerza, cuando ya la coalición europea estaba a punto de derrocarlos.

Con el triunfo de la restauración legitimista, la exigencia del constitucionalismo adquiere mayor relieve. Lo que en el período anterior constituía una amenaza lejana o una limitación parcial de los derechos, constituye ahora un programa vivo para la expoliación de todas las conquistas revolucionarias. El Tratado de Viena crea una multitud de estados, de pequeños estados italianos, y en cada uno de ellos vuelven a aparecer las viejas barreras aduaneras y a resurgir los antiguos gobiernos policíacos. Una restauración del pasado régimen feudal es ahora imposible, pero, sin embargo, lo que todavía puede sobrevivir del espíritu de aquel régimen, vuelve lleno de honores. La mentalidad legitimista se propaga del grado más alto a los intermedios de las antiguas jerarquías. El orden eclesiástico y las demás clases privilegiadas, que las leyes destructoras del feudalismo habían privado de una parte de sus bienes, ¿no tienen también ellas, como los soberanos, el derecho a ser reintegradas en su disfrute? De esta manera, ante la realidad de los males presentes, se perfila el peligro de males mayores, que amenazan también en su autonomía económica a la nueva burguesía de la revolución, privada ya del prestigio militar que había conquistado en los ejércitos napoleónicos, y de la dignidad civil a que la había elevado el gobierno de la época imperial.

La burguesía se convierte en promotora de movimientos constitucionales para salvar de la agresión del despotismo lo que le queda y para recuperar lo perdido. Este constitucionalismo no presenta en Italia ninguna origina-

lidad intelectual sino que se moldea sobre el pensamiento político francés de la época de la Restauración y, por tanto, de una manera mediata, se relaciona con la tradición inglesa del siglo XVIII. La única diferencia, contingente en su carácter pero muy importante en sus efectos, se halla en que en Francia existe efectivamente una constitución, y allí, por tanto, el movimiento constitucional se desenvuelve en el Parlamento y tiene como si dijéramos sus motores en los partidos políticos. En Italia, en cambio, donde existen gobiernos absolutos y policíacos, el impulso se ha desviado hacia las sociedades secretas y las sectas, donde la sinceridad de su condición se deforma en cierto modo. Pronto comienza la lucha de la opinión pública más moderada contra la mentalidad sectaria, como corruptora del espíritu popular. A fines de 1815, Foscolo escribe al comienzo de sus cuatro *Discorsi della servitù d'Italia,* las siguientes palabras: "Para rehacer a Italia es preciso deshacer las sectas", palabras que constituirán el santo y seña de los elementos moderados del Resurgimiento.

¿Qué es, para Foscolo, una secta? "La secta—dice—es un estado perfecto de escisión, procurado y mantenido por un número de hombres que, segregados de una comunidad civil, profesan públicamente o sólo entre ellos, opiniones religiosas, morales o políticas para disimular secretos intereses y para sostenerlos con acciones contrarias al bienestar de la comunidad". La noción de las sectas se opone, por tanto, a la de los partidos políticos. "A mi entender los partidos en un Estado son más bien asociaciones de hombres libres que tienen opiniones e intereses diversos en cuanto a la manera particular de gobernar la opinión pública; pero que cuando se trata

de la salud o de la gloria común, se ponen siempre de acuerdo entre sí" (1).

Las distinción es exacta, y la intuición sobre el valor de los partidos muy elevada. Pero las condiciones políticas de Italia después de 1815, ¿consienten quizá el resurgimiento de los partidos? ¿No hacen inevitable el mal de las sectas? A los ciudadanos apartados de la vida pública, ¿no los empujan los mismos gobiernos a dirigir su actividad hacia fines egoístas y facciosos? El mismo Foscolo se da cuenta de esta triste necesidad cuando compara la condición de los ingleses a la de los italianos. "Las pasiones individuales en Inglaterra, como en todos los países, se concentran en el cariño hacia sí mismos; pero como el hombre no puede encontrar lo que le es útil para sí sino en lo que es útil para el público, los hombres en Inglaterra llegan a ser ciudadanos. En Italia, en cambio, todos los ciudadanos se ven forzados a devenir animales, ya que como no pueden servir a la Patria, a nada le están obligados" (2).

La primera fase del constitucionalismo italiano, que culmina y se precipita con impulsos revolucionarios desde 1820 a 1821, tiene un origen y una mentalidad sectaria. Encarna en los carbonarios, secta esencialmente burguesa, que recluta sus elementos más activos y resueltos entre los que sobreviven de los ejércitos napoleónicos, descontentos de la condición desfavorable que les han creado los gobiernos de la Restauración. Pero hay también un motivo más elevado para la participación de los militares en la conspiración carbonaria: los cuadros de

---

(1) Foscola, *Della servitù d'Italia*. Discurso I. (Vol. citado de las obras políticas), pág. 196.

(2) Idem, pág. 247.

los ejércitos napoleónicos constituyen la más característica expresión de la nueva clase burguesa, y son, por tanto, los primeros en organizarse para actuar; los otros elementos de la burguesía no estarán preparados hasta pasada una generación.

Es preciso hacer notar que la manifestación más alta de este espíritu liberal y revolucionario de las milicias, débese precisamene a un noble que fué, además, antibonapartista, al conde piamontés Santerre di Santarrosa. Quizá—tanta es la sugestión de la edad y del ambiente histórico—aquel aristócrata interpretaba de un modo simplemente burgués la función de la milicia; y su antibonapartismo no le impedía reconocer que "Bonaparte, con el látigo de la conscripción militar, preparaba, sin quererlo, las jornadas de la guera italiana."

Santarrosa era un liberal, en el sentido que esta palabra pudiera encerrar entre 1816 y 1820, esto es, un partidario de la monarquía constitucional. "El poder absoluto, aunque se ejerza con sabiduría y con humanidad, priva necesariamente a los hombres de muchos bienes muy preciados y muy útiles, y hace inseguros y frágiles los bienes disfrutados". El rey absoluto, al querer ser superior a las leyes, se ha colocado fuera de la sociedad, ya que no existe sociedad más que entre personas sometidas a una ley común para todas. Entre el príncipe absoluto y el pueblo hay, por tanto, un estado de naturaleza, o, utilizando una palabra más terrible, hay estado de guerra. Condición calamitosa que se podrá tolerar si el pueblo quiere, pero que no hay razón humana o divina que imponga la obligación de hacerlo".

Admitido el derecho imprescriptible a exigir un pacto expreso y bien determinado entre el monarca y el pueblo, la cuestión particular que se refiere al ejército es la si-

guiente: ¿Por qué no puede utilizarse este derecho por el sector armado de la población, es decir, por los militares? Por el hecho de estar armado y de poder imponerse con más eficacia ¿debe abstenerse de manifetar su deseo hacia una cosa tan justa como la existencia legal de la Patria, la constitución de la familia nacional, sin la que la familia privada carecerá siempre de una protección segura? Se esgrime la objección de que las armas han sido dadas por el príncipe, "pero ¿a quién las dió? A los que antes de recibirlas, antes de ser soldados, eran miembros de la comunidad civil, hijos de la patria, con la cual habían contraído obligaciones y deberes al nacer, al ser educados y fortalecidos con los vínculos sagrados de la familia, deberes todos indestructibles e irrenunciables". Ni el juramento del soldado puede ser legítimo y obligatorio como no llene la condición indispensable de servir al príncipe en forma compatible con las necesidades de la Patria.

Este derecho a poner sus armas al servicio de la libertad nacional, no lo reclaman los militares a título de privilegio o con la esperanza de obtener un beneficio propio. Saben que en un Estado libre, la clase militar adquiere una mayor dignidad intrínseca, no es tan rica, está menos "adulada", y es menos temida que bajo un príncipe omnipotente, y tiende, en fin, a confundirse con las demás clases sociales. Por eso cuando manifiestan sus deseos y preconizan una contitución para el reino, su pensamiento y su actuación son las propias de ciudadanos generosos que anteponen la modestia civil al militar orgullo (1).

---

(1) S. di Santarosa, *Delle speranze degl'italiani* (reimpresión de Colombo, Milán, 1920), págs. 17, 59, 64 y siguientes.

Este fué el espíritu de la insurrección militar de 1820, que se revela en el hecho mismo de que aquel movimiento no instauró una olirgarquía militar, sino un régimen constitucional en el que participaron activamente algunos elementos "civiles" de la burguesía. El fracaso final de aquel régimen dependió no sólo de su falta de madurez—el Parlamento napolitano de 1820 a 1821 ha dado notables pruebas de capacidad política—como de la acción internacional realizada con las bayonetas austríacas. La falta de toda coordinación entre los medios constitucionales piamonteses y napolitanos ha hecho posible una represión rápida, pero a la vez ha confirmado, con la experiencia, la necesidad de una estrecha conexión entre las reivindicaciones de libertad, de unidad y de independencia, que no estando asociadas resultan débiles e ineficaces. Por eso, desde el primer momento, y bajo la viva impresión de la opresión austríaca, el problema de la independencia no sólo se antepone sino que se coloca por encima de los otros. Así se explica el tinte, en cierto modo, antiliberal que el más oportuno pensamiento del Resurgimiento da a la cuestión del rescate italiano.

2. El liberalismo del Resurgimiento.—El movimiento intelectual del Resurgimiento tiene, sin duda, una gran importancia para la historia de Italia, por haber preparado su unificación política. Pero algunos de sus más importantes protagonistas y más tarde algunos de los epigonos y de sus exégetas, lo elevaron a una significación europea mucho mayor que en realidad ha tenido, dando así origen a ilusiones y desilusiones igualmente falaces. El motivo de esta desproporción hay que buscarlo en la tradición literaria, el único y el mayor elemento de continuidad de la

vida nacional a través de los siglos. Italia tuvo su Humanismo y su Renacimiento, manifestaciones intelectuales de valor europeo y mundial, y ha vivido de este patrimonio propio de cultura, después que todo acento de originalidad se hubo extinguido en ella, convirtiendo su primacía de civilización y de ciencia en una primacía de recuerdos. El augusto sentimiento de bastarse a sí mismo, característico del mundo italiano, ha hecho que las mentes se manifestaran poco dispuestas y capaces para tomar el ambiente en el clima de la cultura general europea; e incluso cuando el influjo extranjero se hizo predominante, como en los siglos XVIII y XIX, la acostumbrada vanidad nacional ha intentado disminuir su importancia o de rebajar su significación con aquellas comparaciones, aquellos paralelos o aquellas antítesis que constituyen la parte más enfadosa de la literatura patriótica italiana.

Un libro como el *Primato,* de Gioberti, se explica y se justifica perfectamente si se lo encuadra en este estrecho marco tradicional, mientras aparece grosero y fuera de tono en cuanto se le considera desde un punto de vista más generalmente europeo. Gioberti es uno de los italianos que, por haber estado muchos años espatriado, ha tenido mayores ocasiones para captar el ambiente de la vida internacional. Ahora bien, si se considera desapasionadamente el Resurgimiento italiano en su totalidad, no se puede por menos de reconocer que produce, en general, la misma impresión. En su significación más seria, en su valor más permanente, representa el esfuerzo, no de muchos, sino de algunos elegidos para conducir a Italia al nivel de las otras naciones europeas con una rápida asimilación de los elementos más vitales de su cultura y de sus instituciones políticas. Sin embargo, esta finali-

dad aparece desplazada y deformada por efecto de una trasposición literaria que ha dado a la imitación el valor de una creación original y ha colmado las distancias existentes con ampliaciones retóricas del pasado.

Toda la cultura italiana del siglo XIX se resiente de una cierta mezquindad provinciana de señores venidos a menos, a los que el aislamiento les impide tener conciencia de la realidad de la propia situación y a los que el orgullo hace despreciar aquellos beneficios de la civilización que a ellos mismos alcanzan y de los cuales se sirven. Aquel falso pudor patriótico que aniquila el valor para dominarse y para reconocer las propias deficiencias y las propias limitaciones, no sólo ha viciado algunas manifestaciones de la conciencia nacional del Resurgimiento sino que ha falsificado también el juicio de las generaciones que siguieron a aquel período. Ha estado rodeado de un ambiente retórico y sustraído a toda sincera valorización crítica, incluso cuando ha constituído objeto de estudio y de curiosidad erudita. Y sus manifestaciones intelectuales han sido más admiradas y exaltadas cuanto menos conocidas en su verdadera realidad. Pocos han sentido la necesidad de percatarse de lo que representaba el siglo XIX, quizá el siglo de los más activos cambios intelectuales, ya que casi ninguno de los escritores de nuestro Resurgimiento ha tenido alguna resonancia europea. Basta para darse cuenta con abrir los libros de Rosmini, de Gioberti, de Mazzini, de Balbo, de Azeglio, de Tommaseo, para advertir un cierto ambiente de limitación, como de moho literario, que transmite la angustia del ambiente nacional.

Sin embargo, quien logre vencer la impresión del primer contacto, termina por descubrir, a través de aquellos libros, personalidades, y por encontrar que valen

mucho más que sus obras literarias. El Resurgimiento italiano está hecho esencialmente con valores morales: honestidad, entereza, decisión, desinterés, fe. La misma indeferencia del elemento popular hacia los problemas de la unidad, de la libertad y de la independencia, ha hecho que por encima de toda participación activa de los partidos, se seleccione en silencio, en todas las regiones de Italia, un pequeño número de individuos que por estar cerca de sus respectivos gobiernos, tenían ya alguna práctica de la vida pública, y proporcionaban a la causa común un sentido de probidad, fruto de su educación provinciana, estrecha pero austera. Esta ha sido la verdadera clase directora del período de la unificación, y si se quisiera invocar en Italia seriamente una tradición del Resurgimiento, se necesitaría precisamente aludir a los valores morales de aquella clase que ha llevado a la función de gobernar una práctica de virtud casi doméstica. Por desgracia, esta auténtica tradición del Resurgimiento se ha perdido en Italia y en cambio se ha fantaseado sobre las otras, como aquella que Ferrari compendiaba en la *Filosofia della Rivoluzione*, que ha dado curso a falsificaciones y a manifestaciones literarias y oratorias.

Si queremos ahora examinar brevemente el pensamiento político de aquel período, en relación con nuestro tema, debemos no olvidar que lo central en su interés es de índole exclusivamente ética y que así lo manifiesta la mentalidad de la reducida clase dirigente a que antes nos hemos referido.

El núcleo más importante da origen a la doctrina y al programa del llamado partido moderado: un partido sin organización, sin estatutos, que, además, no quiere reconocerse como tal partido, a pesar de tener la ambición de representar las aspiraciones de la generalidad de

los ciudadanos, y que recoge en torno suyo, de un modo espontáneo, el amplio consentimiento de una clase, muy homogénea ya en su estructura económica y quizá todavía más homogénea por estrecha afinidad de cultura.

Este partido ha comenzado por apropiarse el dicho de que para hacer a Italia se necesitaba deshacer las sectas. Siente repugnancia por el espíritu sectario, en parte por convicciones morales y religiosas, en parte porque ve en ellas un incentivo peligroso para los motines y las revueltas por las que siente un aborrecimiento profundo. Como dirá Azeglio en el programa de 1847, se distinguen dos períodos en la historia reciente de Italia, uno que va de 1793 a 1815 y otro de 1815 a nuestros días. Mientras el primero está dominado por la idea de un derecho sostenido con la fuerza, el segundo confía las reivindicaciones del derecho a la razón. Las revoluciones de 1820 y de 1830, hechas por las sociedades secretas, corresponden todavía al espíritu del primer período. En cambio, la nueva fe en la fuerza moral tiene por consecuencia la busca de medios capaces de influir en la opinión pública, renunciando a toda actuación secreta y violenta (1).

¿Se necesitará entonces organizar, en lugar de las sectas, asociaciones, partidos, que públicamente realicen una labor de propaganda? Para algunos, y entre ellos los más influyentes intérpretes de la opinión moderada, los partidos equivalían a las sectas. El pacífico Rosmini encuentra palabras inusitadamente ásperas cuando en la *Filosofia della politica,* habla de los partidos que son para él gusanos que corroen la sociedad, en cuanto los forman per-

(1) D'Azeglio, *Proposta di un programma,* etc. (en *Scritti politici e letterati,* Florencia, 1872), I, pág. 261.

sonas que no se proponen hacer aquello que es moralmente honesto y virtuoso. Tienen varios orígenes: los intereses, las opiniones, las pasiones populares. "Pero su fuente es siempre innoble y tenebrosa. La justicia y la moralidad no penetran en la mente de los hombres de partido..., la sociedad que se mantiene entre un incesante antagonismo de los partidos, es una sociedad en cuyo seno se agita una guerra implacable" (1).

La estupidez política es aquí completa, pero compensada con un sentido de ingenua rectitud que termina por llegar a ser también un valor positivo. En el fondo, pues, la antipatía de los moderados hacia los partidos depende del hecho de que no sienten ninguna ambición de proselitismo político entre las masas. El mismo Rosmini recuerda que el Cristianismo ha salvado a la sociedad humana dirigiéndose a los individuos y no a las masas. De manera análoga él y sus compañeros querían salvar la sociedad nacional dirigiéndose solo a los que tienen capacidad e interés por atender al bien común. El pueblo, que para Hegel es aquella parte que no sabe lo que quiere, para Gioberti es precisamente un *no-ser*, una materia indiferente e inerte al que se puede dar una forma cualquiera. Nada hay más extraño a estos moderados que la idea democrática de la soberanía y del autogobierno popular: las dos funciones, la de gobernar y la de ser gobernado, son para ellos completamente distintas y están subordinadas a la máxima de *tout pour le peuple, rien par le peuple* (todo para el pueblo, nada por el pueblo).

La obra de persuasión de los moderados se dirige, por

(1) Rosmini, *Filosofia della Politica* (*Opp. col. Ined.*), volúmen XX, páginas 207 y siguientes.

tanto, a los hombres de su misma categoría social y a los príncipes de los Estados italianos, a los que ellos querrían confiar la iniciativa de la federación nacional. Obras como *Delle speranze d'Italia,* de Balbo, se justifican sólo si se las sitúa en este ambiente, en el cual y para el cual han nacido. Todos los documentos del Resurgimiento italiano son igualmente pobres. No sin razón, en efecto, y atendiendo a su intención profunda, el libro *Delle speranze* ha sido llamado el libro *Della disperazione,* y ha sido objeto de la sátira popular, ya que, como es sabido, las mayores esperanzas para la independencia de Italia están puestas, para Balbo, en la supresión del Imperio Turco, que debería empujar a Austria hacia los Balcanes, aligerando así su presión en Italia. Esta tesis, en cambio, se explica y tiene su eficacia en el pequeño círculo de los iniciados en los problemas políticos, a los cuales este moderado entre los moderados, se dirige.

El año 1843, en el que las *Speranze* fueron publicadas, Balbo no hace todavía ninguna concesión al liberalismo político. Su problema capital (*il porro unum necessarium*) es el de la independencia, y examinando si para lograrla puede contribuir en algo la libertad, llega a una conclusión negativa. Los grandes cambios en el Estado se realizan mal y con peligro cuando intervienen muchos; es necesario, pues, contar con pocos. Considera como invento atrasado el de las modernas asambleas constituyentes y convenciones, que la experiencia nos ha revelado como origen de grandes perturbaciones, particularmente en los países donde la empresa de la libertad se complicó con la de la independencia. Pero, si la iniciativa constitucional no se confía al pueblo sino a los príncipes, ¿persisten, sin embargo, estos peligros? "Hablemos francamente: también si se confían a los príncipes, las de-

cisiones pueden estar llenas de peligros, ser fecundas en discusiones, distraer de la empresa de la independencia. Las asambleas deliberantes o parlamentarias, viven de opiniones diferentes o divididas". Por eso Balbo termina concediendo que si un príncipe logra efectuar el "cambio" constitucional con gran valor y decisión, "no hay duda que aquel príncipe habrá puesto su mano en el mayor instrumento de popularidad y de unión italiana" (1).

Afortunadamente, no todos los hombres del sector moderado se hallaban tan perplejos ni eran tan incoherentes. El mismo Balbo, volviendo después de la experiencia de 1848 al problema del constitucionalismo, le dará un mayor aprecio. Pero antes de la crisis, no faltarán, sin embargo, hombres que enlazándose a la tradición liberal de la que hemos buscado la génesis, afirmen con energía la necesidad, en interés nacional también, de organizaciones representivas. Y una manifestación, bastante notable, del grado de profundidad a que había llegado la investigación científica sobre la materia, nos la ofrece la *Scienza delle Costituzioni,* de Romagnosi, en la que el sistema de "garantías", tomado de los franceses, se desarrolla con gran lujo de detalles.

En el pensamiento de la mayoría de los moderados, el constitucionalismo constituye una premisa muy oportuna de la tesis federalista, inscrita en el número primero de su programa. Como huyen de toda tendencia revolucionaria y quieren llevar al pueblo hacía una federación nacional, dejando intactas las formas particulares de las organizaciones políticas existentes, necesitaban, en su opinión, que hubiera un pacto entre los pueblos y sus prín-

---

(1) C. Balbo, *Delle speranze d'Italia,* v. cap. IX.

cipes respectivos, que fuera expresión de esta voluntad acorde y que comprometiera a los contratantes para su ejecución. De aquí resulta, que las constituciones deberan procurar la realización de un doble orden de garantías: uno de ellos en relación con los príncipes, a fin de impedir toda tendencia secionista o, por lo menos, divergente de los fines nacionales; el otro en ralación con los pueblos, para contener sus aspiraciones políticas dentro del orden y de la ley. Los órganos principales de las constituciones, los Parlamentos, tienen, por tanto, la misión de constituir, entre los príncipes y sus pueblos, un cuerpo político intermedio que participe de la naturaleza de ambos.

Mas para poder cumplir este propósito, es necesario que esos pactos estén completamente libres de los vicios que caracterizan a las constituciones de origen francés, que Rosmini procura enumerar con toda minuciosidad. Promueven estas ambiciones desmedidas, que van en constante aumento, dando origen a los partidos extremos, y al proporcionar una preponderancia excesiva a las Cámaras populares, no garantizan suficientemente la libertad de los ciudadanos, ya que abandonan la religión a merced de los intereses políticos, no dando una representación proporcionada a la propiedad territorial e igualando en derechos a los grandes y pequeños propietarios. Rosmini, que es un extremista del moderantismo, querría que el voto electoral fuera concedido de acuerdo con el impuesto directo que cada uno abonare al Estado; ¡y que se calculara no en relación con la persona, sino con la tierra! (1)

---

(1) Rosmini, *La Costituzione secondo la Giustizia sociale*, Milán, 1848, págs. 6, 8, 47. "El sufragio universal es lo mismo en sus consecuencias que el reparto de la propiedad. Es la ley agraria que

Mas, sin necesidad de recurrir a estos remedios radicales, bastaba a los moderados más razonables, un censo electoral limitado para asegurar un cuerpo político libre de toda contaminación democrática, y que a la vez resulte una expresión bastante fiel de la grande y de la mediana propiedad agrícola. El ideal político de los moderados era el liberalismo semifeudal de la Inglaterra del siglo XVIII, adicionado con un más vivo sentimiento de justicia social, fruto de los nuevos tiempos. Pero la psicología de las dos formas históricas es profundamente diferente: los ingleses del siglo XVIII tenían la conciencia orgullosa de su propia libertad privilegiada y tradicional, frente a la cual ninguna reivindicación de un derecho universalmente humano se había alzado todavía. En cambio, los modernos imitadores tenían presente el recuerdo de la libertad racionalista y revolucionaria, cuyos efectos subversivos conocían y la temían y querían limitarla como para protegerse contra ella y hacerla inofensiva. El espíritu del liberalismo moderno, hasta donde es posible, hallábase muy lejos de su mentalidad. La idea de un progreso que se efectúa mediante grandes contrastes, de una rica multiplicidad de fuerzas que por medio de la libertad encuentra fatigosamente su foco político, y una vez encontrado, le confiere la plenitud de la vida histórica de un pueblo, es algo que ellos no comprenden en absoluto. Tienen una idea familiar, casera, de la política nacional. Las agitaciones de los demócratas les perturba y les indigna. Una homogeneidad y una igual-

---

en nuestros tiempos lleva el comunismo." "¿Cuál ha sido la causa próxima y eficaz de la revolución de 1889? El voto concedido a las *personas* y no a las *cosas*." ¡Y es un filósofo espiritualista el que así habla!

dad mediocres en la clase política, parecen condición necesaria para llevar ordenadamente la empresa estatal. Surgirán, por consiguiente, del partido moderado, los grandes administradores, los jueces íntegros, los ministros de "manos limpias"—que serán elementos inestimables para la unidad—pero también los políticos menos que mediocres, que sufrirán de mala gana, bajo la dirección de Cavour, las iniciativas jacobinas de los demócratas y que cuando se encuentren privados de su valiosa dirección, quedarán desorientados y perdidos. Aislados de todo contacto con el pueblo, verán una amenaza de perturbación en toda manifestación de despertar popular y no sabrán hacer otra cosa que colocarse en una actitud de defensa, que constituirá un peligro mucho mayor al dejar que se desarrolle fuera y contra el Estado lo que hacía falta saber acoger dentro del mismo.

La filosofía de los moderados está en perfecta consonancia con este limitado liberalismo. El miedo a la libertad en el orden político, tiene su exacta correspondencia en el orden teórico, con un temor semejante hacia la razón. En efecto, una y otra han actuado juntos en la historia. En nombre del racionalismo se han consagrado los derechos individuales y los derechos políticos, se han abandonado las tradiciones y la autoridad del antiguo régimen, y se han producido todos los excesos de una actividad que carece de todo freno.

Frente a las consecuencias perturbadoras de tales principios, el pensamiento italiano, lo mismo que el europeo, aparece animado de la necesidad de una restauración. Ha sentido toda la gravedad de la crisis del racionalismo anárquico y ha querido poner un dique a cualquier nuevo exceso de las fuerzas individuales.

Dos caminos se le ofrecerán, opuestos uno a otro. Con-

sistía el primero en profundizar en el racionalismo de la mentalidad revolucionaria, en desenvolver por completo aquella crítica de la vida que había dejado a medio hacer, en una zona todavía superficial, y en la que destruía más que construía. Se trataba, pues, de reflexionar, de mediar sobre aquello que había de poco pensado y de inmediato. ¿Qué era, en efecto, lo que diera lugar a los excesos y a las perturbaciones de la razón? Su misma naturaleza de principio casi físico, todo él extensión y expansión, que no vuelve sobre sí mismo sino que pasa de una cosa a otra, nivela en lugar de diferenciar y atomiza toda pretensión a individualizar. La nueva reflexión debía procurar a la razón su *ubi consistam;* debía significar criticismo e historicismo; debía restituir al espíritu transfigurado y renovado, todo lo que en la primera fase de su crítica había por sí mismo removido. Se trataba, en suma, de empujar hasta el fondo la revolución del racionalismo cartesiano, a fin de dar con la base de un nuevo asiento estable para la sociedad. Entretanto, aquella revolución, detenida a medio camino por Descartes y sus discípulos del siglo XVIII, se perdía en extensión y destruía sin reconstruir por el momento. Y tal ha sido precisamente el sentido de la gran labor realizada por la filosofía alemana.

Pero se ofrecía otro camino al pensamiento: negar aquel nacionalismo subversivo; buscar un principio externo y trascendente de estabilidad protegido contra toda manumisión y todo arbitrio. Y este principio lo ofrecía la religión con sus dogmas, con su fe, con su estructura autoritaria, con sus instituciones seculares que habían resistido el choque de los tiempos nuevos. ¿No ofrecía una tabla de salvación más segura y estable? Así les había parecido a los hombres de la primera generación contra-

rrevolucionaria, a De Maistre, a De Bonald, a Ballanche, a Schlegel. Y a la conciencia italiana esta posibilidad aparecía también más alagadora y más propicia, ya que habiendo apenas despertado al sentido de la propia nacionalidad, veía en la Iglesia católica la institución más estrictamente nacional, la única supervivencia intacta de su labor en los siglos.

Ahora bien, el rasgo característico de la filosofía de los moderados—representada fundamentalmente por Rosmini y por Gioberti, pero implícita en todos los demás—está en que penetra simultáneamente por uno y otro camino, se agarra a la vez al criticismo y al dogmatismo, a la reflexión y a la tradición, al libre examen y a la autoridad. Mas pronto siente, primero la incomodidad y después el tormento de este proceder. Puestos así los términos, una conciliación es imposible, y el pensamiento ante la vana pretensión de poseerlos a los dos, se ve continuamente inclinado tan pronto al uno como al otro, sin encontrar nunca el necesario equilibrio.

La razón de esta íntima incoherencia está en que el espíritu italiano no ha vivido profundamente la crisis de la revolución, sino que la ha sufrido por reflejo, y no ha tenido una contrarrevolución romántica propia, sino que ha llegado a él de rechazo. Los términos de la alternativa se le presentan, por consiguiente, en forma atenuada y empobrecida, adaptados a un arreglo ecléctico. Y no parece una empresa fácil despojar al catolicismo de su atuendo reaccionario y privar al racionalismo liberal de su fermento revolucionario, para que la paz impere entre los dos. Así es como ha surgido la idea dominante en la desgraciada revolución de 1848, de un resurgimiento liberal personalizado en el Papa.

La tesis del *Primato*, de Gioberti, consiste precisamen-

te en esto. Es una tesis incoherente y engañosa. Desde un punto de vista filosófico, una vez colocado en el camino del racionalismo, no hay posibilidad de detenerse, pues cualquier limitación que se quiera poner a la razón será siempre una autolimitación, es decir, virtualmente superable y nunca un dogma en el sentido católico. Desde un punto de vista político, pues, la pretensión de hacer del Papa, no como cabeza de la Iglesia, sino como príncipe temporal, el centro de una tradición italiana, ha sido una ilusión inexplicable en la patria de Machiavelo.

El éxito inmenso de la tesis de Gioberti en el campo moderado, es sólo una prueba de la falta de madurez política de este partido, y también, en parte, de la desproporción entre su estructura y su función histórica. En el fondo es un partido conservador, puesto, a pesar suyo, en una situación revolucionaria, y el eclecticismo incoherente de las teorías no hace más que traicionar el abstracto deseo de salvar al mismo tiempo lo antiguo y lo nuevo, el príncipe y la unidad nacional, el catolicismo y el racionalismo, el absolutismo ilustrado y la libertad. Lo que expresado en términos brutales significa querer hacer una *tortilla* sin romper antes el huevo.

Al lado y también en frente de esta gran masa moderada, el Resurgimiento ofrece otras figuras más personales y otras instituciones más modernas.

La primera crítica ceñida del programa de Gioberti, de Balbo y de d'Azeglio aparece con gran oportunidad en 1846 en la obra *Della nazionalità italiana,* del general piamontés J. Durando. Opónese éste al güelfismo, en cuya secular tradición ve, más que una fuerza nacional, una causa constante de disolución de Italia. Y coloca enfrente a la tradición gibelina, cuyo principio monárquico

es "el único unificador u ordenador de nuestra nacionalidad". Mas, ¿cuál puede ser el principio "regenerador"? La libertad.

También sobre este segundo punto capital está Durando en abierta contradicción con Balbo, que considera como indispensable para la gran tarea de la redención italiana el sacrificio de las libertades políticas. Pero, ¿qué libertades son las que están presentes en la mente de Balbo al expresar un juicio tan duro? Sólo las antiguas libertades medioevales, "libertades ignorantes, fanáticas, mal definidas, peor comprendidas, carroña del feudalismo, inconciliables con la dignidad humana"; y precisamente por eso "eran un instrumento seguro del güelfismo de Roma, que estorbaba nuestra unificación nacional".

Pero hay una libertad moderna, muy diferente de la medioeval, que, por medio de los regímenes representativos, de la emancipación del pensamiento, de la publicidad de los actos de gobierno, de una prudente ingerencia concedida a la nación en la administración pública, constituiría "el único punto de concentración moral y la única bandera de nuestra redención". Las instituciones representativas de hoy son las únicas capaces de confundir en una nacionalidad común las sub-nacionalidades diseminadas, repugnantes y también anémicas. Ellas, además, hacen, por muchos caminos, posibles y ejecutables las grandes tareas del Estado moderno. Por lo que se refiere al aspecto tributario, "en el pacto recíproco creado por las instituciones representativas entre los soberanos y las naciones, encuentran los contribuyentes una garantía de la recta inversión de los nuevos tributos, y los que hubieren hecho un préstamo, una hipoteca moral de sus créditos. En cambio, si la causa de las dinastías está separada de la de los pueblos, se debilita la fuerza del

crédito público, que se apoya principalmente en la imposibilidad de alinear el capital político que le sirve de garantía, y en la seguridad de que jamás sucumbirá la soberanía dinástica que lo representa".

En el aspecto militar, tan caro para el corazón de Durando, y al que corresponde en última instancia resolver el problema nacional, no es posible disponer de una potente reserva de cambatientes sino acudiendo a milicias ciudadanas, pero éstas "no se tendrán jamás sin la energía y la devoción que el espíritu público del país encuentra en las garantías políticas que hubiera conseguido". "Si una población civil — añade Durando en una bella página que agrada reproducir por completo — en el comienzo de su política de regeneración se ve sorprendido y amenazado por un enemigo externo, no se aventurará a la defensa del Estado, con la resolución necesaria, sin estar bien seguro de que el nuevo orden de cosas quedará establecido a cambio de sus sacrificios. No acudirá a las fronteras, o actuará sin entusiasmo, si detrás de él impera el silencio en la tribuna pública o en la prensa, indicio cierto de una tiranía renovada o inminente. En los terribles momentos de lucha de una nación con un enemigo a sus puertas, es verdad que surgen luchas, impulsos, desórdenes, pero sólo son anormalidades de anormales circunstancias. El rechazar por completo la aplicación de un gran principio regenerador, sólo porque los primeros pasos sean difíciles, sería tanto como rechazar una medicina de la que dependiera la vida sólo porque el primer sorbo no agrada al paladar. ¿Querríamos nosotros (y supondría una violencia el quererlo) conducir a un pueblo degenerado ante la boca de los cañones, al desastre, a la muerte? Inspirémosle fe, pasión, entusiasmo; procuremos lograrlo con toda la ac-

tividad y los atractivos de la vida pública. Alguna vez podrá fruncir las cejas, crugir y mostrar los dientes, pero luchará. Cometerá algún exceso, pero luchará y salvará a la patria. Este miedo a las discordias intestinas en el momento del peligro, constituye el único pretexto y el eterno espantajo de los traidores o de los hombres perezosos" (1).

Esto es puro liberalismo moderado. Es el espíritu de Santarosa que revive, más maduro, en un soldado de la nueva generación. Pero se trata sólo de una aparición aislada. Más rica, en cambio, es la corriente liberal de orientación económica que saca de la economía clásica y del manchesterianismo su programa doctrinal, y al mismo tiempo encuentra en el desarrollo económico de la Italia septentrional las condiciones más oportunas para la expansión de una acción eficaz. La libertad económica defendida por los economistas — entre los que sobresale como más entusiasta divulgador Ferrara — significaba prácticamente una espontánea conversión de las fuerzas productivas de la Italia del Norte, que los gobiernos despóticos desviaban del fin que perseguían de un gran mercado italiano y dejaba languidecer en un pequeño mercado regional. Revélase aquí, bajo un nuevo aspecto más persuasivo, el valor de la libertad como elemento de la unificación nacional, lo cual constituye una segunda y decisiva instancia contra la disociación de los dos problemas intentada por los moderados.

Es preciso no olvidar, si se quiere apreciar adecuada-

---

(1) G. Durando, *Della Nazionalità italiana. Saggio politico-militare,* París, 1846. Véanse particularmente los capítulos XII y XIII sobre el *Principio rigeneratore,* que llevan por subtítulo: "La libertad política moderna considerada como elemento de fuerza moral".

mente hasta qué punto han contribuido los estudios económicos a modernizar a la burguesía terrateniente e industrial, que precisamente en ellos se ha formado la personalidad de Cavour, es decir, del único hombre verdaderamente europeo del Resurgimiento italiano. No se encuentra ya en él ningún rasgo de aquella mezquindad congénita de las clases agrícolas, que retrasa la emancipación intelectual de los moderados. Originario de la pequeña nobleza terrateniente, ha conseguido por completo prescindir de los hábitos mentales de su clase y concebir de forma completamente moderna las funciones económicas de la sociedad. Su formación científica la ha realizado en la escuela del liberalismo manchesteriano. Los estudios publicados por él antes de 1848 sobre la Liga contra la ley del trigo y sobre la cuestión irlandesa, son de lo mejor que puede encontrarse en la literatura de aquel tiempo. A diferencia de las ampliaciones oratorias de un Bastiat, revelan un sentido realista y un mayor amor hacia las cosas que hacia las fórmulas doctrinales. En relación con el manchesterianismo, Cavour no se ha limitado a una ojeada general sobre las leyes que regulaban los cambios, sino también a algo más penetrante y profundo, que no es posible expresar con términos científicos abstractos. Es decir, que se ha dado cuenta de la capacidad expansiva de la sociedad industrial moderna, de la fe en la iniciativa, de la energía individual que rompe las envejecidas costumbres para lanzarse a una nueva vida, llena de riesgos y de esperanzas. He aquí el verdadero valor de aquel fermento liberal que la burguesía inglesa del siglo XIX comunica a la miserable sociedad agrícola. En Italia, en cambio, el demonio del industrialismo a aparecido más tarde y con menos vigor. Pero su ausencia en el

periodo culminante del Resurgimiento aumenta nuestra admiración por hombres como Cavour, que han tenido la energía espiritual de anticiparse a su advenimiento y de comunicar, hasta dónde era posible, su eficacia, al apestante moderantismo de su tiempo.

El genio de empresa moderna se manifiesta en el programa ferroviario de Cavour (1), desproporcionado con los modestos recursos contemporáneos del pequeño reino del Piamonte, pero calculado con arreglo a las exigencias del porvenir. La misma mentalidad, esto es, el mismo equilibrio vital entre el presente y el futuro se revela en la participación en la guerra de Crimea. En la política interna, haciendo colaborar en un mismo plano nacional a conservadores y a revolucionarios, a moderados y a demócratas, por muy grande que fuera la hostilidad entre unos y otros, y colocándose a su vez de un modo admirable dentro de un complicado juego en la política internacional, Cavour nos da toda la medida del poder de su genio. A través de la obra de Cavour sentimos vivir por primera vez en la historia de Italia, el espíritu del Estado liberal moderno, del Estado que se alimenta de grandes contrastes, que armoniza a la vez las más violentas pasiones, cada una de las cuales, actuando aislada, sería destructiva y nefasta, mientras que concurriendo con las otras, es un elemento de vida y de progreso. Si, en efecto, se examinan los diferentes partidos italianos del Resurgimiento, encontramos que su mentalidad es tan limitada que no sólo se imagina cada uno

(1) Comienza a madurar en su mente en los años que precedieron a su elevación al poder; recuérdese el importante ensayo: *Des chemins de fer*, publicado en la "Revue Nouvelle" y reimpreso en *Gli scritti*, recogidos por Zanichelli, en 2 volúmenes, 1892.

que depende de él la salvación de Italia, sino que, además, el partido contrario sería la causa de una ruina segura. Sin embargo, hay una colaboración superior en la lucha, gracias a la que, todos por igual, si bien por caminos diversos, sirven a la causa común. Ahora bien, es evidente que este resultado tan importante, esta síntesis, no se produce sino con un Estado y un arte de gobierno que procuran a cada partido la propia oportunidad, confiando en la razón que preside al desenvolvimiento, a las luchas y a las selecciones de la libertad humana. Y precisamente Cavour personifica eminentemente este Estado y este arte liberal de gobierno, gracias al cual reconcentra en un mismo ardor político la discorde variedad de las fuerzas italianas del Resurgimiento.

La actividad espiritual de Cavour como economista, a que antes nos hemos referido, nos trae el recuerdo de otra figura igualmente moderna, si bien más limitada en cuanto al interés y a la esfera de acción: la del lombardo Carlos Cattaneo. También en Cattaneo se manifiesta el nuevo espíritu idustrial y liberal que alcanza ya a la burguesía agrícola lombarda. Hay, dice, dos agriculturas muy diferentes. La una, primitiva, bárbara, mezquina, sin edificios, sin máquinas, sin dirección, sin caminos, sin irrigación, sin comercio. Gran parte de sus productos, no pudiendo exportarlos, yacen como inútil estorbo y como materia para un brutal consumo. La otra es hija retrasada de un antiguo comercio y cuenta con todos los auxilios del poder económico y de las luces de la ciencia. En esto precisamente consiste la diferencia entre los numerosos y magníficos municipios de la Alta Italia y las pobres ciudades de la Baja Italia y de las islas. La industria agraria es una parte de la vida mercantil

de un pueblo. No nace del genio natural de fantasía bucólica, sino que procede a su debido tiempo de las instituciones y de las leyes que abrieron a los capitales y a las industrias el acceso a la tierra. La agricultura es acto de civilización y no de barbarie; rebasa a la ciudad (1).

Como tal, su progreso exige aquel mismo desenvolvimiento del factor humano que, en la industria *stricto sensu,* ha hecho posible el paso del artesanado medioeval a la gran empresa moderna. También en la agricultura industrializada es necesaria una mano de obra inteligente, con conocimiento de las cosas, con un alto nivel de vida y disfrutando de todos los derechos de la ciudadanía moderna. La exigencia liberal connatural con la nueva agricultura, debe por tanto extenderse lo más posible a todos los trabajadores de la tierra, suscitando en ellos el sentimiento de la personalidad humana, de la iniciativa y de la responsabilidad. El liberalismo de Cattaneo confía, por consiguiente, en la democracia, esto es, en la participación de la libertad de las masas rurales, en lugar de erigirla en privilegio de los propietarios.

He aquí en qué consiste la profunda diferencia entre el liberalismo agrícola del Norte y el del Mediodía que personalizan Poerio y Spaventa. El último surge, puede decirse, sobre la agricultura más bien que de la agricultura; es la expresión de una limitada clase de propietarios burgueses que han sustituído, sin cambios muy profundos, a los viejos señores feudales en algunos de sus derechos y que viven de sus rentas territoriales, o

(1) Véase la excelente selección *Le piu belle pagine del Cattaneo,* elegidas por Salvemini. La introducción del editor es muy instructiva. (Milán, 1922.)

por lo menos de la economía de la tierra, y que se dedican a las profesiones liberales o a los negocios públicos. El liberalismo de esta clase social es fruto de cultura, de educación política y jurídica, pero no tiene con la tierra más que una relación indirecta y no intenta emanciparla en sus factores productivos. Ningún meridional ha pensado jamás, ni antes ni después de 1848, que la elevación de la plebe agrícola pudiera significar un coeficiente de renovación estatal. El más inteligente de los liberales meridionales, Silvio Spaventa, sólo en los últimos años de su vida llegará a convencerse de la existencia de un problema democrático en el interior del liberalismo.

Así se explica la superioridad, a estos efectos, del liberalismo septentrional frente al meridional, muy limitado en su reclutamiento, que ha dejado fuera a una masa rural y ciudadana degradada, extraña y hostil a toda exigencia de vida moderna, tenida en estado de servil sujeción por los mismos que deberían sentir la obligación y el interés de elevarla a una condición más digna. En compensación, el liberalismo meridional ofrece, por la misma limitación de sus cuadros, una selección más rigurosa de estadistas, educados en la más vieja e importante tradición monárquica de la península. Ellos sabrán, incluso después de desaparecer el Reino de Nápoles, mantener intacto el edificio estatal del Mediodía, hasta tal punto que, aun cuando apartado socialmente frente a las demás regiones italianas, desempeñará una importante función política unitaria y monárquica.

Para completar nuestro estudio sobre las direcciones políticas del Resurgimiento, nos queda por exponer algún comentario sobre la democracia, a la que ya nos había llevado el examen del pensamiento de Cattaneo.

José Mazzini es, con razón, considerado como el fun-

dador de la democracia italiana. Pero se suele olvidar, cuando se reconoce este hecho y cuando se valoriza su obra, que largos años de emigración le han impedido adquirir un conocimiento verdadero y concreto de aquel "pueblo", al que dirige desde lejos tan férvidas como abstractas alocuciones. En efecto, los problemas sociales, políticos, religiosos en que Mazzini generalmente se interesa, se refieren a Francia, a Inglaterra, más que a Italia. Su misticismo político-religioso se enlaza con la tradición de Lamennais, de los sansimonianos, de Leroux, de Vinet, que constituye como una rama secundaria de la Reforma, y hasta donde es posible resulta extraña a Italia, país donde la mentalidad de la Contrarreforma católica tiene como único complemento el ascetismo religioso de origen humanista. La fórmula "Dios y pueblo" debía quizás enriquecer la colección italiana de frases, pero no producía resonancia alguna en el ánimo popular.

Tampoco se trata de una parte del pensamiento de Mazzini que quepa destacar de todo el resto, aun cuando constituya el centro de orientación de un sistema sin el cual pierde gran parte de su relieve histórico e ideal. En efecto, en nombre de la propia intuición religiosa de la sociedad, Mazzini protestaba contra el individualismo anárquico y materialista de la escuela liberal, contra la concurrencia, la libertad de contrato, el derecho subjetivo, que degradan al trabajador a la condición de mercancía y despedazan la divina unidad del espíritu popular. Estas críticas, en las que no insistimos, puesto que nos son ya conocidas, como lo eran de Mazzini, a través de las obras de Sismondi, de los sansimonianos, de los fourieristas, de Owen, de Kingsley y de muchos otros, se justifican perfectamente en el ambiente social en que han surgido. También Mazzini, como sus inspiradores, tenía

presente la sociedad industrial inglesa de la primera mitad del siglo XIX, con su individualismo despiadado, que sembraba tanta miseria en la clase trabajadora y que, en contraste, suscitaba tanto fervor humanitario entre los conservadores, los metodistas y los románticos. Pero lo que Mazzini no tenía en modo alguno presente era la sociedad italiana, sin fecundar todavía por la revolución industrial y cogida en las redes del feudalismo que, eliminado en gran parte por las leyes, sin embargo, sobrevivía en las tradiciones y en las costumbres. Irritarse contra el individualismo liberal, en Italia era, al menos, prematuro. Se necesitaba más bien que Italia tuviera un poco más de energía individualista, capaz de renovar el pesado mundo de la costumbre; y de ella germinaría espontáneamente, a su debido tiempo, por razones de contraste y de defensa, una organización democrática, fundada en la libre asociación y en el apoyo estatal. ¿Qué podía, en cambio, significar para Italia el asociacionismo que Mazzini veía surgir sobre la ruina de una libertad anárquica y despiadada, que los italianos ni siquiera conocían? ¿Qué hombres estaban en condiciones de asociarse en un país agrícola, con una agricultura retrasada y semifeudal?

La democracia de Mazzini estaba completamente fuera de la realidad italiana, a la que en vano se esforzaba en imponérsela como una doctrina de deberes, ya que éstos, no surgiendo de ninguna espontánea exigencia, eran destinados a quedar en letra muerta. La lectura de los escritos de Mazzini se hacía fastidiosa, por su carácter de sermón. Es propio de los sermones extenderse en el campo del "debe ser", sin que ejerzan ningún influjo sobre el "ser" de los oyentes.

La mayor ambición de la democracia mazziniana

era el llenar plenamente de contenido social a las formas políticas. Sucedía esto (entre (1830 y 1848) cuando en Francia se proclamaba que la época de las revoluciones meramente políticas, que se agotaba en un cambio de formas exteriores de gobierno, había pasado, y que la próxima revolución sería estrictamente social. Tendría por protagonista al pueblo y no a un pequeño grupo de politicastros, y como fin una nueva distribución de los valores sociales. También soñaba Mazzini con algo semejante para Italia, imaginando una revolucióón popular que instaurando el reino de la justicia y del trabajo habría, en el momento mismo, realizado la unidad política nacional. La utopía era generosa, pero, ¿qué utopía no es, por lo menos, generosa? En cambio, la suerte reservaba a Mazzini la misión y el mérito de ser el principal protagonista de aquella revolución política que él juzgaba, siguiendo las huellas de sus autores franceses e ingleses, sobrepasada. En efecto, el ineficaz predicador de la religión social y del estado ético, devenía en la práctica el organizador eficacísimo de las sociedades secretas, el suministrador de ideas republicanas, el heraldo de la unidad contra el federalismo güelfo. Se colocaba en el terreno de la más "formal" política, y creyendo que podía conducir al pueblo con arreglo a su utopía, en realidad sólo se permitía entrevistas con pequeños y activos grupos de conspiradores, de republicanos, de anticlericales.

Así, pues, la acción más eficaz de Mazzini en el Resurgimiento italiano no es la de un profeta al que no se escucha, sino la que le ha atribuído la tradición más ingenua: la acción del agitador "jacobino", que desconcierta y desmiente los cálculos de la más consumada sabiduría política y se lanza a la aventura unitaria que al

buen sentido de la mayoría moderada parecía quimérica y loca. Pero de esta manera obtiene un resultado político positivo, mientras que la habilidad de los adversarios más avispados queda estancada en un federalismo que no ofrece ningún camino para el éxito. Esto explica el porqué la acción de Mazzini se ha podido enlazar estrechamente con la de Garibaldi y que, junta con ella, halla logrado acabar con las dilaciones con que los hombres de responsabilidad de gobierno retardaban el cumplimiento de las más férvidas esperanzas nacionales.

¿A qué se reduce, entonces, la democracia de Mazzini? A algo muy distinto de aquello que entendemos por democracia, si nos referimos a otros países europeos. En Inglaterra y en Alemania consiste en una vasta organización del trabajo industrial; en Francia, en una difusa mentalidad pequeño-burguesa partícipe del valor que para ella tiene la igualdad y celosisima custodia de los inmortales principios. En uno como en el otro caso se trata de amplios movimientos sociales de carácter orgánico y permanente. Nada semejante hay en Italia. Aquí la democracia es el partido de la acción; es la calle que, momentaneamente dominada por algunos agitadores políticos, pone en evidencia a los gobiernos y crea el hecho nuevo y no previsto. Esta acción es providencial. Sin ella, la unidad de Italia no hubiera podido realizarse, dada la mentalidad de los moderados. Pero ello explica también que en una así llamada democracia no se encuentre nada de permanente y orgánico que sobreviva a la instantánea explosión revolucionaria; es decir, no hay en ella una capacidad de gobierno que haga efectivo de modo duradero el fruto de la conquista. Por lo tanto, el éxito de la acción democrática va unido a la sagacidad política de los moderados, que logra encuadrar de un modo estatal

y conservador las conquistas de la calle. He aquí cómo se explica la aparente paradoja de que Italia, hecha por los llamados demócratas, se haya organizado y gobernado, en contra de ellos, por partidos de orden.

Pero un resultado semejante, que nosotros encontramos perfectamente explicable, dejará profundamente desilusionados a los que, como Mazzini, imaginaban haber creado en Italia una verdadera y propia democracia, capaz no solo de conmover sino también de gobernar. La abstracta ideología colocaba un velo sobre su inteligencia y le impedía reconocer en la nueva Italia a la que él había querido pero que en realidad había soñado. La nueva Italia era, en cambio, la que efectivamente había él contribuído a dar nacimiento con su labor de agitador político.

Una democracia, como organización popular autónoma y duradera, no surgirá en Italia sino con el socialismo, primer movimiento político que tendrá un contenido estrictamente social y que se mantendrá en relación permanente con la masa, sacudiéndola de su apatía. La prueba más evidente de que la democracia de Mazzini no tenía este estricto carácter popular, lo demuestra su profunda antipatía hacia el socialismo, del que pudo observar los primeros pasos y medir la distancia que lo separaba de la elevación moral de su propia concepción social. Y es que el pueblo, al que el socialismo dedicaba eficazmente su trabajo, era el pueblo concreto, era la miserable plebe apolítica que con el evangelio del brutal interés hacía brillar una primera lucecilla de humanidad y excitaba la necesidad de la asociación, vehículo a su vez de las más preciosas adquisiciones de la libertad y de la personalidad humana. Estos mismos valores también los había predicado Mazzini, pero no podía ya re-

conocerlos en acción, deformados como estaban por un plebeyo uso, cuando él se había dado por protagonista de un puro ente de razón.

El año 1848 es para Italia el año de la crisis, crisis benéfica también, aunque políticamente no resolutiva, ya que sirve para descubrir los errores y las ilusiones de los moderados y de los demócratas; para ofrecer testimonio de los daños irreparables de la mutua incomprensión de ambos partidos, y, a la vez, para señalar los puntos de una posible colaboración. El fruto mejor de aquella crisis será el recogido en el laborioso decenio de 1849 a 1859, que, en contra de las apariencias, constituye la edad de oro del Resurgimiento italiano.

El programa moderado, que da el tono a la campaña política de 1848, se conseguirá rápidamente. Desaparece la utopía güelfa, desaparece el federalismo, desaparecen todos los medrosos compromisos entre el *statu quo* y la unificación política. Y a la vez sobreviene algo de imprevisto que pone a prueba el latente espíritu conservador del partido moderado: la revolución agraria, que bajo la bandera primero de la libertad y después del socialismo, aspira, particularmente en el mediodía, a la expropiación de la tierra por los trabajadores.

Pero esta revolución ¿era quizá la misma que habían soñado y predicado los demócratas? Ni su sombra siquiera. Fué un furor instintivo y brutal de revuelta por parte de las masas rurales apolíticas, es decir, sin patria y sin tierra; fué la maldición que pesa sobre los países donde la política es asunto de unos pocos privilegiados, mientras la mayoría queda en condición servil; mayoría que en tiempos normales parece propicia a dejarse dominar por alguien pero que de pronto se subleba en forma

tanto más salvaje e irrefrenable cuanto más virgen y más informe es políticamente la pasión social que la suscita.

Los demócratas del 48 no han hecho más que aprovecharse de la cuestión social para prolongar su agitación estrictamente política, una vez que el programa moderado era derrotado; pero perdida su última esperanza, dejaron a la sublevación seguir su suerte, es decir, a merced de la reacción de los gobiernos absolutos restaurados. Y estos últimos, erigiéndose en verdaderos tutores de la propiedad amenazada, ha podido reunir bajo su bandera a gran parte de los moderados y de los mismos demócratas.

Este episodio social de la revolución de 1848, confirma el carácter estrictamente político y nacional de la democracia italiana, cuyo programa tiene, como decíamos hace poco, la misma extensión que el del partido moderado, ya que sólo se refiere a las formas exteriores de gobierno—república contra monarquía, unidad contra federación—dejando sin tocar el contenido social que es común a los dos partidos. Tal comprobación es de gran importancia por ser fruto no de una última experiencia nuestra, sino de la experiencia misma de los protagonistas del Resurgimiento, y ello sirve para imprimir una nueva orientación a su actividad política. En efecto, una de las principales causas del fracaso de la revolución política consistía en la falta de comprensión mutua y en la oposición entre los moderados y los demócratas. Mediaba el equívoco del programa social, el temor a que la democracia italiana fuese hecha a semejanza de la que tan profundamente pertubaba en Francia. Pero, desaparecido el equívco y habiendo cesado el temor, con el reconocimiento del carácter nacional y político de las reivindicaciones democráticas italianas, se ofre-

cieron oportunas posibilidades para acuerdos y compromisos. En el fondo, ¿no habían tomado los demócratas y los moderados excesivamente en serio sus diferencias? ¿No pertenecían a la misma clase política, temporalmente dividida por discusiones ocasionales que un examen más sereno y más maduro podía solucionar? Los moderados se habían embrollado con el tema de la federación, confiando excesivamente en los principios; pero, sin dejar de ser moderados ¿no podían aceptar el programa de unidad de los demócratas? ¿Era, quizá, esencial para estos últimos la "forma" republicana, que no había logrado reunir una verdadera aceptación nacional ni en torno a Roma ni a Venecia? La tradición republicana en Italia ¿era unitaria o más bien municipal y disgregadora de la nacionalidad? También se ofrecía, pues, a los demócratas un puente que les unía al programa monárquico de los moderados.

Este arreglo no era, sin embargo, empresa fácil después de las discusiones habidas el año 1848 y de las mutuas recriminaciones del año siguiente. Se necesitaba encontrar una base de acuerdo, aplacar los rencores mutuos, facilitar el conocimiento recíproco de las facciones adversarias. Tal fué la gran obra realizada en el decenio de 1849 a 1859. La monarquía de Saboya, con su fidelidad al Estatuto y a la causa nacional, ha proporcionado la base para el acuerdo. Cavour ha sabido, con mucho arte, llevar al núcleo político común, el juego de los partidos, valiéndose, tanto de sus disensiones como de sus coincidencias, para lograr la realización del programa nacional. Por su parte, los moderados y los demócratas han facilitado la gran tarea de Cavour con una seria labor de revisión y de crítica de sus programas y compromisos políticos.

Sería interesante seguir las principales figuras del Resurgimiento en este trabajo del decenio. Desvaneceríase así del todo la leyenda de que el 48 fué el año del gran levantamiento nacional y el decenio, en cambio, la época de la decadencia de la energía revolucionaria, la época de las soluciones de repliegue, de la imposición monárquica y de otras historias semejantes. La verdad es, en cambio, que los muchachos del 48 se hicieron hombres en el decenio, comenzando a distinguir lo quimérico de lo posible y a conocer de modo más realista aquella Italia sobre la que tanto habían fantaseado en el período de la revolución.

Nos limitaremos a exponer algunos rasgos de dos tan solo de los protagonistas de 1848, en los que la crisis espiritual ha sido más íntima y más renovadora: Balbo y Gioberti. El primero, que por amor a la independencia, había creído necesario el sacrificio de la libertad, rectifica el error cometido. La experiencia de la revolución le había enseñado que donde falta una libertad política bien regulada por las leyes, se manifiesta una libertad espúrea y licenciosa, que da origen a las facciones, las cuales, a su vez, degradan la lucha política a una guerra sin cuartel, ruinosa por igual para todos los contendientes y para los motivos mismos de la contienda. De modo más explícito reconoce también d'Azeglio, que el partido moderado por no haber querido admitir la distinción y la lucha de los partidos, ha convertido en enemigos irreconciliables a los que debían ser, por caminos diversos, colaboradores en un trabajo común, paralizándose así, con una crisis interna, la energía del Resurgimiento.

En cambio, "es virtud de los gobiernos libres en general, hacer que las facciones se conviertan en partidos; virtud de los gobiernos representativos llevar los parti-

dos de la calle a la Cámara. Otra virtud de estos mismos gobiernos, pero más especialmente de los monárquicos, es la de reducir la serie complicada de partidos al menor número posible, por ejemplo a dos, el de gobierno y la oposición" (1). Una vez en el camino del constitucionalismo, Balbo ha dedicado al estudio de las formas representativas los últimos años de su actividad mental, valiéndose de las experiencias ofrecidas por el Piamonte, que mediante la institución parlamentaria lograba durante el decenio, restablecer el contacto político entre los demócratas y los moderados, conduciéndolos hacia una solución del conflicto entre ellos existente.

Mas profunda y compleja es la crisis espiritual de Gioberti después de la catástrofe de Novara, pues es incomparablemente más rica la personalidad del hombre y más impetuosa la pasión con que había participado en la sublevación nacional. Elevado testimonio de aquel trabajo es la obra *Del rinnovamento civile d'Italia* que representa no sólo una retractación de las tesis principales del *Primato*, sino también una general revisión y un estudio profundo de todos los problemas del Resurgimiento italiano. Al final ya de la época de su ministerio, Gioberti, con la rápida percepción de su ingenio versátil, había comprendido la oportunidad de apoyarse en los demócratas, pues con el elemento moderado, excesivamente cauteloso y cobarde, no hubiera sido posible llevar a buen término la empresa nacional. Más tarde, irritado con la oposición moderada que le había impedido desarrollar su nueva política, y habiéndose ocupado durante su último viaje a París, de comparar y examinar los recientes cam-

---

(1) Balbo, *Della Monarchia rappresentativa in Italia,* Florencia 1857 (obra póstuma e incompleta), pág. 289.

bios italianos con los franceses, acentuaba su alejamiento del partido moderado, acercándose más a la democracia.

En *Rinnovamento* presentó en un mismo plano a los moderados de Italia y a los liberales de estilo Guizot (con lo que les da una importancia excesiva), dirigiendo a los primeros las mismas críticas que los demócratas franceses, a partir de los sansimonianos, habían dirigido a los segundos. La representación natural del pueblo la han sustituído por la representación artificial, basada en la renta, con lo cual habían renovado y aumentado bajo otros nombres, los privilegios feudales: "el banco se asemeja al latifundio, y el trabajo en oficinas sustituye a la gleba, gracias a aquellos burgueses que con ayuda del pueblo la habían abolido". Surge de esta manera "una nueva aristocracia, algo menos inicua pero más menospreciada que la antigua, en la que no sin razón la guerra ofrece normas y espíritu de democracia" (1).

El fin fundamental de esta democracia es el de rescatar o atraerse a aquella plebe a que el mismo Gioberti había algunos años antes negado toda existencia política, y que ahora, en cambio, le parece el pulso y el espíritu del mundo civil, "que posée una primacía que nadie le puede quitar, ya que constituye el semillero de las otras clases y la matriz, gracias a la cual vive y perdura la comunidad" (2). La atracción y dominio de la plebe "se consigue modificando gradualmente la propiedad, sin atacarla, procediendo no por caminos de arbitrariedad y de dictadura gubernativa sino de acuerdo con la opinión pública y con buenas leyes, reclamadas por la nación, las cuales harán posible la transmisión y la distribución su-

---

(1) Del *Rinnovamento,* etc. (ed. Laterza), I, 52.
(2) Idem, III, 8.

cesiva de la propiedad, teniendo en cuenta el beneficio del mayor número". Propiedad es capital, y capital es trabajo acumulado, el cual se procrea mediante nuevo trabajo. "Derecho a vivir mediante el trabajo es en sustancia, pues, el derecho económico universal y común, tanto de los propietarios como de los proletarios, con esta sola diferencia, que en los segundos el trabajo es nuevo y disgregado, y en los primeros viejo y acumulado. Dedúcese de esto que el trabajo es el principio activo y ennoblecedor de la propiedad y no lo contrario, ya que el hombre no nace propietario, como no reciba la propiedad del trabajo procedente de otros hombres" (1).

La ascensión de los hombres de trabajo hace que las revoluciones de ahora no sean meramente políticas como antes, pues tienen una finalidad económica y social. "Mientras que las revoluciones políticas se gobiernan por abstracciones y conceptos rígidamente racionalistas, las otras descansan en un hecho vivo, sensible, palpable como es la falta de felicidad en el pueblo y su necesidad de redención". Pero el fin de la revolución democrática no debe consistir en el monopolio del poder por la plebe deslumbrada con la idea de la soberanía popular. La plebe no es todo el pueblo, sino una parte sola del mismo. La otra está constituída por la inteligencia que da vida a una aristocracia de la razón. La soberanía es un principio sintético que junta dentro de sí a uno y otro elemento. Pertenece por esencia a la razón, pero se manifiesta a través de la expresión contingente de la voluntad mediante el sufragio popular. "Hay que modificar, pues, el enunciado democrático y decir que la voluntad del pueblo conforme a razón, es ley suprema".

(1) Obra citada, III, págs. 185, 187.

Ahora bien, la división en dos partes de la sociedad, pueblo y aristocracia de la inteligencia, da origen a dos partidos políticos: el demócrata y el conservador, destinados a integrarse uno en otro debido a estar empeñados en una misma lucha. "Cuando el sentido conservador se separa del progresista, pierde todo su crédito ante la multitud y le sustrae la fe en aquellos que lo dirigen, que privados de esta ayuda, caminan hacia algo contrario a lo que se proponían. Y no causa extrañeza, ya que en los órdenes políticos como en los mundiales la conservación es creación continua". De la misma manera, la democracia, privada de un freno conservador eficaz, "se convierte en dominio despótico y tanto más intolerante cuando al firme señorío de uno o de unos pocos, sucederá rápidamente la tiranía cruel y versátil de las facciones más ardientes y turbulentas". Demócratas y conservadores tienen, pues, un valor dialéctico como elementos de una síntesis superior; pero fuera de esta síntesis se degradan a la condición de "sofistas", como ocurre, en efecto, con las clases conservadoras piamontesas (que Gioberti llama "municipales") y los fanáticos de Mazzini (los "puritanos").

El punto en que los dos partidos deben converger, para cumplir su función dialéctica, lo proporciona la nación. En los órdenes políticos, en efecto, este concepto envuelve y comprende a los otros: "nación supone estabilidad y movimiento, permanencia y progreso, unidad y variedad, autoridad y sinceridad, capital y trabajo, pueblo y clases cultas, etc.," (1). Así, pues, en la individualidad nacional se concilian dos exigencias opuestas e igualmente esenciales de la edad moderna: el predominio del pensamiento y la redención del pueblo.

(1) Obra citada, II, pág. 3.

La nueva época histórica llamada a desenvolver este programa toma el nombre de Renovación. Se distingue del Resurgimiento en el sentido de que no se refiere en modo exclusivo a Italia y, por consiguiente, no implica primacía alguna de una nación sobre otra sino que tiene un carácter general europeo.

El pensamiento de Gioberti se asemeja en esto al de Mazzini, a pesar de las pesistentes desconfianzas que impidieron a los dos fieros adversarios reconocer su concordancia sustancial. También puede decirse que Gioberti, al formular su doctrina, había tenido presente más las condiciones de Francia que las de Italia, que ofrecían en aquel tiempo pocas esperanzas de éxito a un programa de democracia social. En efecto, esta parte de la Renovación ha pasado casi inadvertida a los contemporáneos, y para el mismo Gioberti no ha sido más que la justificación profunda de su conversión gradual al programa estrictamente político y nacional de la democracia italiana. Mediante el expediente de la doctrina del Gobierno popular, se vió llevado a afirmar la necesidad de la centralización política, sin la cual "los elementos federativos, que no ofrecían la forma mejor para el Estado, sí procuraban, en cambio, la peor" (1), lo cual implicaba llevar el problema de la federación al círculo del Estado, mientras que hasta entonces había sido considerado como un valor interestatal. Una vez admitida la tesis unitaria, el punto de unión no podía ser ya el Papa sino la monarquía piamontesa; así, pues, la existencia de un principado temporal del Papa acababa por representar un peso muerto que era preciso remover.

De ahí que la parte de eficacia más inmediata y prác-

(1) Ob. cit., II, 202.

tica del nuevo programa de Gioberti coincidiera con la nueva expresión de la opinión nacional y que en parte, además, la impulsara y la dirigiera.

3. La derecha.—La unificación de Italia es, desde el punto de vista estrictamente político en que nos hemos colocado al trazar nuestra historia, fruto de un feliz arreglo entre la iniciativa "democrática" en el sentido expuesto, y la manera de encuadrarse políticamente los moderados, que se efectúa bajo la dirección de Cavour. La Derecha, es decir, el partido que recoge este fruto y rige los destinos de Italia en los primeros dieciséis años del nuevo reinado, resulta por de pronto compuesta de hombres que en el pasado habían militado en las dos facciones antagónicas y que encontraron su pacificación en el programa estrictamente político de la unidad nacional. Sería no sólo un error de hecho sino también una grave falsificación de todo el significado ideal del Resurgimiento, querer hacer de la Derecha la prolongación del partido moderado, y de la Izquierda el de la democracia del 48. La Derecha es por sí sola la síntesis de la antítesis precedente, si consideramos lo que en realidad ha constituído un verdadero y propio motivo de contraste y no el fondo ideológico y abstracto en que el antagonismo ha estado representado. Por otra parte, aquel partido de Izquierda que se va delineando y desarrollando en oposición al Gobierno de la Derecha y que al fin recogerá su herencia, es realmente una formación en gran parte nueva, que trae por primera vez al terreno de la política concreta, aquel complejo de exigencias democráticas y sociales que en 1848 habían aparecido sobre el horizonte italiano como un reflejo de la revolución europea, pero

que sólo adquirieran entonces una importancia episódica y efímera.

Este carácter de la Derecha se confirma por su misma actitud en relación con los dos problemas políticos más importantes en que ha tenido que apoyarse durante su permanencia en el poder: el problema de la centralización y el de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica.

En cuanto al primero, vemos reproducirse, en la elaboración del programa de gobierno de la Derecha, el conflicto entre la antigua tendencia federalista y la unitaria, representadas, respectivamente, por Minghetti y por Ricasoli. Pero el gran progreso en la elaboración política del programa, realizado en el período preparatorio de la unificación, está precisamente en que mientras en el anterior se hallaban en presencia dos mentalidades estatales que se excluían una a otra, y se neutralizaban, haciendo imposible todo resultado político; ahora, en cambio, se trataba de un conflicto de tendencias que se desarrollaba dentro del ámbito de una misma mentalidad estatal, y que, por tanto, se reduce a una más modesta y soluble cuestión de centralización política y administrativa. La tendencia personalizada por Ricasoli termina por prevalecer y el nuevo reino recibe una reglamentación centralizada.

Esta solución se hallaba ya en cierto modo anticipada con el triunfo de las corrientes unitarias sobre las federalistas, después de la catáctrofe del neo-güelfismo. Ha sido en realidad, un bien para Italia si se considera en qué condiciones se realizara la unificación política. Todos los que lamentaron la destrucción de las autonomías regionales, olvidaban que aquellas autonomías eran en su mayor parte estatales más bien que regiona-

les y que había que suprimirlas a toda costa, si se quería hacer de un país en que el sentimiento unitario era muy escaso, un solo reino. La misma centralización política, dada la limitación de los cuadros políticos del país, habrían sido insuficiente para hacer que circulara la idea del Estado por todo el organismo nacional, como no se añadiera la centralización administrativa, que prolongaba su eficacia con una acción supletoria capaz de difundirse por toda la masa.

Pero reconocida esta necesidad, no se puede negar, desde el punto de vista del liberalismo, que había éste favorecido la tendencia, incrustada ya en la mentalidad de la derecha, hacia una forma de gobierno autoritario y hasta despótico. Unifica al poder, mas no gracias a un espontáneo desarrollo de ideas liberales maduradas en la conciencia de los individuos, sino casi con un acto de conquista, sancionado mediante una votación plebiscitaria de mera apariecia, secuestrando a la libertad en favor de la limitada casta política que efectivamente participaba en la vida del Estado; y de ahí que en las más altas expresiones doctrinales, se halla terminado por identificar la libertad con el Estado mismo. Ahora bien, que sea el Estado la creación más elevada y compleja de la libertad humana, es una verdad que nadie discute, y por eso se le considera el término o el punto culminante de un proceso ideal que va del individuo hasta él, alimentándose mutuamente con una activa reciprocidad de influjos. En otros términos: la meta del liberalismo no es el Estado, sea el que fuere, sino el Estado como organización de la libertad. ¿Era éste precisamente el Estado que había creado la Derecha?

Teóricamente, cabría decir que sí. Uno de los mejores teóricos del partido, Silvio Spaventa, mantenía precisa-

mente esta opinión cuando afirmaba que "lo que había de más verdaderamente nuevo en la conciencia europea era el no considerar al Estado como algo fuera de nosotros, divino y fatal, casual o convencional; todo lo contrario, era intrínseco a nosotros y forma parte de nuestro natural organismo, ya que la ley, en derecho, la autoridad que constituyen sus funciones son puro querer humano. Querer del que nosotros nos sentimos capaces, teniendo por fin inmediato no nuestro bienestar individual sino el bienestar común, en el cual el nuestro, que en él se halla comprendido, se purifica y se idealiza. Este poder organizado fuera de nosotros bajo el nombre de Estado, como un gran individuo distinto de los pequeños individuos, que nos manda, nos obliga y nos fuerza al bien común, es nuestro mismo querer. Tal es el principio y la suma libertad del espíritu moderno, que se manifiesta en todas las esferas de su actividad y constituye su grandeza y orgullo" (1). El hermano de Silvio Spaventa, el filósofo Beltrán Spaventa, en sus *Principii di Etica,* explica cómo por medio de las constituciones el Estado personalizaba la sustancia ética de los individuos, dando realidad a la forma universal del espíritu humano, libre de aquel contenido particular y egoísta que florece en las capas inferiores de la sociedad civil (2).

Pero de hecho, el Gobierno de la Derecha estaba muy distante de este ideal y se inclinaba, más que a dar vida al Estado en la conciencia de los individuos, a erigirlo en un principio que existe por si mismo, aislado de todo

---

(1) S. Spaventa, *La política della Destra* (escritos recogidos por Croce), Bari, 1910, pág. 198.

(2) B. Spaventa, *Principii di Etica* (ed. Gentile), Nápoles, 1904, páginas 158 y siguientes.

el proceso espiritual que lo justifica y lo funde con la voluntad de los ciudadanos. Resulta, pues, que por una lenta e insensible deformación, en la práctica resultaba disociado lo que según la idea del Estado liberal debía estar y teóricamente estaba unido: la autoridad y la libertad, la ley y la autonomía, la ciudadanía activa y la pasiva. Quien recuerde cuántos excesos reaccionarios han sido capaces de justificar los hombres de la derecha, y sus herederos, a nombre del principio estatal, no puede por menos de reconocer que, en efecto, aquel proceso de deformación del concepto originario se había llevado demasiado lejos.

Esta incrustación del Estado en una institución no liberal, estaba favorecido por el hecho mismo de la insuficiente extensión de los derechos políticos que cogestionaba en zonas muy circunscritas la circulación de la vida estatal. Pero, hostiles a toda extensión de los derechos de ciudadanía, los hombres de la derecha se esforzaban por corregir o atenuar esta sofocante angustia de su concepción política, mediante una misma e imparcial disciplina jurídica, capaz de ofrecer a los ciudadanos una eficaz garantía de sus derechos civiles. De esta manera, la libertad, lamitadísima en la esfera política, era formalmente ilimitada en la jurídica, pudiendo todo individuo, dentro de los límites de la ley, moverse sin ningún impedimento arbitrario.

Esta concepción del Estado "con arreglo al derecho", en sus líneas generales tomada de la ciencia jurídica alemana, en la que se habían formado los principales estadistas de la Derecha, representaba, sin duda, un importante progreso frente al régimen político y arbitrario de los anteriores gobiernos, y no se puede negar a la Derecha el mérito de haber sabido, con una amplia labor legislativa, con una correcta administración de justicia

y con una constante difusión de los sentimientos en favor de la legalidad, realizar su ideal del Estado de derecho, cuando menos en parte.

Pero la fórmula de "libertad dentro de la ley", de que pronto se hizo el más inverosimil abuso, era insuficiente y estaba viciada con un equívoco de tipo formal. Si, en efecto, la ley es injusta u opresora de los derechos del individuo ¿a qué se reduce la libertad dentro de su esfera? Una ley cualquiera no es, por tanto, suficiente garantía de libertad; ha de ser una ley liberal, es decir, informada del mismo espíritu de que proceden todas las libertades modernas. Lo cual equivale a decir que no es la ley en sí misma, la cual puede sancionar cualquier contenido, sino la ley formada en un ambiente político conforme con la libertad, la que proporciona al precepto liberal su verdadero significado. El Estado, de acuerdo con el derecho, tiene, por tanto, su principio y su justificación en el "Estado según la política", que es el Estado por excelencia. Ahora bien, no cabe duda que la angustia conservadora del Estado político creado por la Derecha, tenía que influir también en el Estado jurídico, reduciendo en proporciones muy limitadas y rebajando también a instrumentos de opresión y de reacción, aquellos medios legales, hacia los que hacía gala de una adhesión incondicional.

Contribuía, además, otra clase de razones para hacer que la imitación italiana del Estado conforme al derecho, creado por la práctica anglosajona y la ciencia alemana, fuera muy inferior a su modelo original. Hemos visto ya en el estudio sobre el liberalismo inglés y sobre el germánico, que la concepción jurídica del Estado tenía su complemento necesario en el *self-government*, entendido como un medio para promover, fortificar y hacer eficaz el

sentimiento jurídico de los individuos y de todas las formaciones orgánicas preestatales, en forma que estas constituyeran una barrera legal insuperable contra cualquier tentativa de los órganos políticos y administrativos del Estado, para rebasar los límites propios trazados por la ley, a fin de invadir las otras esferas de acción. Pues bien, el Gobierno de la Derecha era centralizado y burocrático, es decir, opuesto a aquella fundamental exigencia del Estado jurídico, y, por consiguiente, aunque en forma involuntaria, propicio a neutralizar toda tendencia legalista. Concentrando en el Estado la suma de todos los poderes, no sólo los individuos y las instituciones particulares quedaban de hecho expoliadas de todo medio eficaz de resistencia legal, sino que se proporcionaba también ocasión a toda especie de ilícitas ingerencias, por parte de la restringida clase política dominante, sobre los órganos de la administración, y de éstos, a su vez, sobre los derechos de los ciudadanos. Así, pues, el principio de la "libertad dentro de la ley", quedaba efectivamente reducido a una apariencia ilusoria.

Los defectos de semejante régimen se hicieron mucho más sensibles con el advenimieno de la Izquierda al Poder, ya que ésta, dejando intacto el principio de la centralización estatal y extendiendo por necesidad sus consecuencias, produce una ciera flojedad en las costumbres políticas que evidencian los vicios del sistema, vicios que la corrección y probidad de los hombres de la Derecha habían intentado mitigar y frenar. Así se explica que los estadistas más destacados de la vieja Derecha, hayan sentido la necesidad de hacer un severo examen de conciencia una vez eliminado del gobierno su partido, y cuando por haber pasado a la oposición, podían libremente efec-

tuar una revisión rigurosa de su programa, utilizando las ricas experiencias adquiridas también a su costa.

En efecto, asistimos después de 1876 a una interesante rectificación en la mentalidad de la Derecha. Minghetti emprendía alrededor de 1880 su famosa campaña contra la ingerencia de los partidos políticos en la esfera administrativa, que, juntamente con las cuestiones discutidas por Spaventa en torno a la "justicia en la administración" constituyen uno de los capítulos de inspiración más puramente liberal en la historia de la Derecha.

Ya en un opúsculo publicado en 1869, el conde Iacini, había mostrado que la centralización administrativa habia tenido como consecuencia la centralización en los diputados de toda clase de influencias, con lo cual el parlamentarismo había viciado a la administración. El mismo tema lo ha vuelto a tratar Minghetti con documentación más amplia y entre las más indignadas protestas del ambiente político (se pedía incluso la acusación ante la Suprema Corte de Justicia). Comprobados los abusos, Minghetti plantea el problema político positivo: ¿cómo asegurar la imparcialidad en la justicia y en la administración bajo un gobierno de partido? Fiel a su vieja tesis, se declara en favor de la descentralización, solución que en 1880, no subsistiendo ya los obstáculos que se oponían en el momento de la unificación del reino, comienza a adquirir un nuevo interés político.

Ahora bien, según Minghetti, por tres conductos puede dirigirse la corriente de la autoridad desde el centro a la periferia: por el de la delegación que el Gobierno central efectúe en sus agentes; por el de la ampliación de atribuciones a los cuerpos locales electivos, y por el de la formación de instituciones legales autónomas. Al Gobierno Central siempre le quedarían la defensa nacional, la ga-

rantía de los derechos, la dirección general política interior y exterior. Sin embargo, tampoco así se resolvería el problema de la descentralización. Las instituciones locales podían reproducir todos los males que se atribuyen al Gobierno Central. Según Minghetti es éste un punto poco estudiado. Para la mayor parte, la libertad consiste sólo en elegirse un Gobierno, cuando la libertad consiste realmente en el respeto a todos los derechos. Con las instituciones locales electivas, la ingerencia de la política en la administración no cesa sino que se traspasa a aquellos. El remedio más radical sería, y así lo desea también Spaventa, el *self-government* a la inglesa, según la interpretación jurídica dada por la escuela alemana de Gneist. Mas ello representa para Italia una dificultad insuperable de carácter social. "La facilidad de los traspasos y la división hereditaria de los bienes, impiden que se constituya una clase permanente de poseedores ricos y habituados a sujetarse y a soportar la carga de la cosa pública. Hoy la propiedad fija no es el centro de gravedad de las relaciones sociales, sino la propiedad mueble, y los poseedores son los menos dispuestos a desempeñar funciones extrañas a sus ocupaciones habituales" (1).

He aquí dónde está el verdadero nudo de la cuestión. Solo quedan, pues, medios subsidiarios pero eficaces, sin embargo, para evitar la ingerencia de los partidos en la administración, como la determinación de un estatuto jurídico de los empleados, el principio de la responsabilidad de los funcionarnos del Estado, el establecimiento de tribunales administrativos mixtos, etc.

Lo mismo piensa Silvio Spaventa. Está también con-

---

(1) M. Minghetti, *I partiti plitice e la ingerenza loro nella Giustizia e nell'Amministrazione*, Bolonia, 1881, pág. 255.

vencido de que la existencia de un efectivo régimen jurídico en el Estado, es condición esencial de vida para el liberalismo. El Estado perdería su razón de ser si sólo sirviera los intereses del partido más fuerte, perjudicando y violando los derechos de los partidos más débiles. Este requisito de imparcialidad, necesario en toda forma de gobierno civil, es indispensable en un gobierno de partido, si bien resulta difícil por el hecho de estar expuesto a todos los peligros de una orientación partidista. Quizá lograra vencer la tentación de causar un daño a los derechos de los ciudadanos, pero se sustraería con más dificultad al riesgo de establecer un patronato en favor de los intereses de su clientela.

El remedio a estos males no puede consistir en la disminución de los poderes del Estado (lo que no se concilia con las funciones cada vez más numerosas que le impone la sociedad moderna), ni en una delegación más amplia e incondicionada de estos poderes a los cuerpos locales (lo que no se concilia con las tendencias industriales y con las actitudes de las clases predominantes entonces en Italia), sino en buenas y concretas leyes administrativas, en una bien ordenada jurisdicción de derecho público y en una estrecha responsabilidad de los administradores. De este programa forma parte la organización de una cuarta sección jurisdiccional en el Consejo de Estado, que ha tenido en Spaventa uno de sus más autorizados defensores (1).

Enarbolando así la bandera de la "justicia en la administración" contra el Gobierno de la Izquierda, y en último término, contra los vicios de un sistema que ella

---

(1) S. Spaventa, *La politica della Destra*, cit., págs. 63 y ss.

misma había creado, la Derecha, terminaba honorablemente con su propia obra.

Otro de los problemas a cuya solución está durante mucho tiempo ligado el nombre de la Derecha, se refiere a las relaciones entre el Estado intaliano y la Iglesia católica. Un problema lleno de dificultades doctrinales y políticas (1), que dependen principalmente de divergencias profundas en la determinación de las funciones del Estado moderno frente a la Iglesia, del choque entre los derechos del Estado italiano y los de la Santa Sede sobre la cuestión romana, y de las complicaciones internacionales surgidas de tal interferencia.

La preparación política de este problema en el período anterior a la unificación, fué muy escasa. El partido moderado, que reunía en su seno a la gran mayoría de la clase política italiana, no había hecho sobre este asunto un estudio profundo por el hecho de que, juzgando casi quimérica la unificación de Italia, no había pensado en la posibilidad de que la Santa Sede quedara desposeída de sus dominios. Por otra parte, la federación de los estados italianos que constituía el objeto más preciado de sus esperanzas, no daba origen a un verdadero y propio Estado en el sentido moderno, capaz de tener una política religiosa bien definida y de provocar un conflicto de soberania. Una federación, en efecto, presupone la soberanía de los Estados particulares, y privada como estaría de una verdadera conciencia de la soberanía propia, no podría sentir intensamente el conflicto entre sus principios informadores y los de la Iglesia.

---

(1) Para un examen más profundo de este problema, véase la parte II de libro, cap. V: Estado e Iglesia.

Añádase a esto que la opinión moderada era generalmente güelfa y, como tal, inclinda a atenuar todas las divergencias religiosas surgidas de la mentalidad del liberalismo moderno. Ciertamente que este güelfismo ayudaba a defender una completa subordinación del Estado a la Iglesia, aceptando los rígidos principios de la teocracia romana. De acuerdo con la tradición católica, era acomodaticia, y si bien atribuía al Papa un puesto precisamente en la federación, sentía, por otra parte, la necesidad de disimular y de atenuar esta "primacía", justificándola como un acto de deferencia al más alto de los príncipes italianos. En la práctica, el güelfismo de los moderados se limitaba a afirmar la existencia de una plena libertad de la Iglesia en su ministerio, de acuerdo con las directrices del catolicismo liberal francés, y a combatir al racionalismo revolucionario que, en nombre de la soberanía de la razón, pretendía someter y oprimir a la autoridad religiosa.

Con la elevación de Pío IX al pontificado, y con el primer fervor político-religioso que lo acompañó y fué seguido hasta la revolución de 1848, parece como si la tendencia güelfa hubiera logrado su triunfo. Pero pronto la separación de la causa nacional por parte del Papa, y más adelante la política desarrollada por la Iglesia, de acuerdo con los viejos gobiernos restaurados, impone una revisión profunda en el programa güelfo. El hecho es que, con la nueva orientación del Resurgimiento, en que una concepción unitaria sustituía a la federalista, se siente la necesidad de tomar una actitud más decisiva frente a la Iglesia, volviendo a los orígenes de su lucha con el Estado. Ahora bien, en la concepción unitaria de Mazzini se dibujaba ya una solución al problema religioso, de acuerdo con el monismo de la demo-

cracia moderna. En la fórmula "Dios y pueblo" iba implícita una teocracia laica, que colocando directamente en el pueblo la revelación divina, sin necesidad de una mediación eclesiástica, hacía del Estado popular el centro del espíritu religioso, es decir, que reconocía en él mucho de lo que toda Iglesia reclama exclusivamente para sí. En el fondo era el programa de la Convención, modernizado con una intuición filosófica más coherente, mediante la cual el rígido principio de la conciencia de Estado tomaba una apariencia de justificación racional y consensual. Pero en la práctica ¿qué otra cosa podía significar esta teología política frente a la de la Iglesia católica, es decir, frente a una institución histórica secular profundamente arraigada en la conciencia del pueblo? Necesitaba que el Estado, consciente de la propia misión religiosa, no sólo sometiera a sus normas jurídicas la organización eclesiástica, sino que además afirmara la propia competencia en materia de enseñanza dogmática, imponiendo a la Iglesia una revisión doctrinal para uniformarla a sus directivas religiosas.

Cuando interpretamos, en el sentido más restrictivo, esta exigencia, encontramos en ella implícito un despostismo mucho más grave que el ejercido por el más fuerte absolutismo monárquico. Este último, en efecto, se había limitado a afirmar su jurisdicción sobre la Iglesia, sin pretender imponer, además de una supremacía jurídica, una autoridad dogmática. En cambio, la nueva democracia agravaba la sumisión haciendo que fuera más íntima para la Iglesia y para la conciencia de los fieles. El lógico desarrollo de la premisa mazzinia sólo lleva a la reforma religiosa de los países católicos. He aquí una idea que ha comenzado precisamente a agitarse en Italia (a ejemplo de Francia) después de 1848, como consecuencia del

predominio de las tendencias monistas de la democracia.

Pero también el programa religioso de la concepción de Mazzini se fundaba en una total incomprensión del problema desde el punto de vista político e histórico. En los mismos países protestantes, donde la Reforma había unificado las dos cabezas del águila, se iniciaba, bajo el influjo del liberalismo, un nuevo movimiento para la separación del Estado de la Iglesia. El motivo, por lo demás, en que se fundaban los nuevos reformadores era poco convincente. Pero ¿qué decir de la pretensión de introducir tres siglos más tarde la Reforma en los países católicos, cuando sus elementos vitales habían sido ya absorbidos por las clases cultas siguiendo otros caminos, mientras la masa, a la que solo podía destinarse, la repugnaba, con su ingenuo pero tenaz acatamiento a la Iglesia católica? Y por añadidura la reforma debería ser realizada por el Estado, es decir, por una institución hacia la cual aquella masa se sentía todavía llena de desconfianza y de hostilidad; contra una Iglesia que, consecuente con su fuerza, habría luchado valientemente por la propia integridad espiritual; y con desprecio hacia los más elementales principios de la libertad de los individuos y de las asociaciones. Pero es tanta la sugestión que ejercen las cosas absurdas que la idea de una reforma de la Iglesia católica, realizada desde fuera, no ha sido jamás abandonada hasta nuestros días.

La política religiosa de la democracia unitaria chocaba, pues, contra el sentimiento religioso del pueblo y contra la opinión política de los moderados, que reivindicando la libertad de la Iglesia y afirmando la necesidad de poner límite a la ingerencia estatal en materia de doctrina y de culto, se hallaban más cerca del espíritu del moderno liberalismo. Ahora bien, el gran mérito de Ca-

vour, en esto como en otras cosas, está en haber sabido encontrar la conciliación política entre las dos tesis opuestas. Había aceptado de los unitarios la idea de la soberanía estatal, pero lejos de comprenderla como una absorción por el Estado del contenido religioso de la Iglesia, la circunscribe a sus límites jurídicos, considerándola como derecho del Estado a imponer a todos los que en él conviven el respeto a su ley. Por eso exige que la Iglesia, como asociación cultural, se incluya en el régimen del derecho común. Pero dentro de estos límites jurídicos, ha dejado a la Iglesia plena libertad doctrinal y de práctica religiosa, por el hecho mismo de que el Estado, dado su carácter liberal, no sólo no tiene derecho a invadir la conciencia de los individuos y a violar la autonomía de las asociaciones sino que precisamente se basa sobre la una y sobre la otra. De aquí la famosa fórmula de Iglesia libre en Estado libre.

La política de la Derecha se ha adaptado a estas directivas de Cavour. Ha sido una fortuna para Italia el que se hubieran impreso sólidamente en la mente de los estadistas de mayor responsabilidad, dándoles energías para resistir a las presiones opuestas que, en el seno mismo de la Derecha, hacían los partidarios de las dos teocracias opuestas, la de la Iglesia y la del Estado. Unos y otros, en efecto, estaban de acuerdo en criticar la solución de Cavour como un ineficaz compromiso y una efímera solución, en denunciar la imposibilidad práctica de la separación, y en defender el Estado "agnóstico" o incluso "ateo". Realmente eran unos filósofos mediocres y unos políticos pésimos. La solución de Cavour constituía, en efecto, un compromiso, pero no diferente del que integran los demás actos políticos. En el fondo—y este era el gran error de aquellos llamados filósofos—no se trata-

ba de discutir, en plan especulativo, las relaciones entre religión y filosofía y de "superar" o de "introducir" una en otra, sino de encontrar una solución política a un problema histórico, cuyos términos se hallaban en la realidad práctica y no en conceptos puros que se pudieran discutir dialécticamente. Por otra parte, la separación no era un imposible como habían podido mostrar las legislaciones de muchos Estados europeos. Pero también existía un equívoco filosófico: se confundía la separación jurídica, de eficacia limitada y contingente, entre dos instituciones, con una absurda excisión en la conciencia de los ciudadanos. En cambio, la solución liberal tenía la ventaja de que circunscribiendo dentro de estrechos límites jurídicos la competencia del Estado, dejaba a la conciencia de los individuos libertad para solucionar por sí mismas todas las diferencias entre religión y fiilosofía, la fe y la razón. Pero de esta manera, ¿no se hacía también el Estado agnóstico y ateo? Son palabras vacías de sentido, sino significaran algo más. El Estado no tiene la cura de almas, en sentido confesional; es agnóstico para todo lo que no tiene el deber ni la posibilidad de conocer. Esto no quiere decir que no tenga una doctrina. Pero como hablamos del Estado liberal, tiene como doctrina la libertad, es decir, la idea de que la conciencia del individuo es intangible, de que toda doctrina religiosa o moral no aceptada espontáneamente es nociva, de que la fuerza de la razón no se ejercita con estériles medios coercitivos, sino que se manifiesta en la libre discusión de opiniones y creencias.

La política religiosa de Cavour tuvo su intérprete más inteligente en Minghetti, cuya obra *Stato e Chiesa,* es expresión de la tendencia predominante en la Derecha, en relación con tal problema. "La idea de Cavour, dice Min-

ghetti, era colocar a la Iglesia en tales condiciones que se reputaran como superiores a la posesión de un trozo de territorio o al Gobierno de un núcleo de súbditos, y creía llegar a conseguir su intento de tranquilizar a los católicos de buena fe, al proclamar la separación de los dos poderes y el principio de libertad leal y ampliamente aplicado a las relaciones de la sociedad civil con la religiosa" (1). Pero se trataba de separación jurídica, la cual no excluye unión moral. Piola, Mariano y Bertini, al rechazar esta tesis, cometían el error de ampliar con exceso la esfera del Estado hasta hacer que coincidiera con la de la sociedad. Ahora bien, respondía Minghetti, es verdad que "el Estado es el órgano de la sociedad para algo muy noble y muy importante, como es la tutela del derecho; gracias a él se vencen muchos obstáculos con que tropieza la actividad privada, y se suple e integra lo que pueda haber de defectuoso, cuando se trata de intereses generales. Pero no se quiere con esto afirmar que el Estado sustituya al individuo y a la asociación y que su fin propio comprenda todos los demás fines sociales" (2).

Por otra parte, los separatistas radicales dudaban que la ley de garantías estuviera de acuerdo con el ideal de la separación completa de los dos poderes. No se puede, en efecto, hablar de separación de la Iglesia y del Estado, de libertad y de derecho común cuando la jerarquía eclesiástica goza de derechos particularísimos y de inmunidades importantes. "Esta objeción, decía Minghetti, tiene una parte de verdad, y la contradicción entre la separación y la ley de garantía está principalmente en reco-

(1) Minghetti, *Stato e Chiesa,* Milán, 1878, págs. 66-67.
(2) Obra citada, pág. 184.

nocer al Pontífice la condición de Soberano y ser, por tanto, inviolable y en concederle las inmunidades personales y locales inherentes a esta condición. Pero hay que tener en cuenta que dicha ley fué *política* y de oportunidad. Se trataba de dar la seguridad a los gobiernos y a los pueblos católicos de que la terminación del poder temporal del Papa no implicaba la servidumbre espiritual de la Iglesia".

Pero incluso este aspecto político de la cuestión se escapaba a los adversarios o era superado por consideraciones filosóficas que podían llevar a la más falsa de las políticas, "como era la de agitar la cuestión religiosa sin propósito de proporcionar al clero pretexto para hablar de persecuciones y considerarse una víctima, sin dar paso alguno hacia la solución de los problemas religiosos de nuestro tiempo" (1).

El mayor aprecio de la bondad política de la orientación de Cavour es el referido en forma anecdótica por Silvio Spaventa, y que voy a transcribir aquí por completo, ya que tiene una fuerza de argumentación muy superior a la de todos los razonamientos *in forma* que he tenido ocasión de leer: "Un diplomático extranjero—dice Spaventa—acreditado cerca del rey de Italia en los años 1872 y 1873, que pertenecía en su país a un partido político muy partidario del poder temporal, me decía un día a propósito de los discursos de Pío IX: ¡Qué suerte tienen ustedes! Este Pontífice que hoy formula sus más crudas y vehementes protestas, que encuentran eco en

(1) El único error del sensato libro de Minghetti, es el de querer justificar, *ad abundatiam,* la separación con un esbozo (o más bien con un aborto) de filosofía dualística, y no era necesario; la tesis política se sostenía por sí misma.

toda Europa, hace más beneficio a Italia en la opinión del continente que toda la habilidad y moderación de vuestra política en relación con el pasado. Sus discursos demuestran que el Papa ha seguido siendo el hombre más libre e independiente de la tierra; Europa podía dudar de ello antes que le hubiérais quitado el poder temporal, pero no ahora". Y Spaventa, a su vez, agrega esta ingeniosa consideración: "La aquiescencia del pueblo católico a un hecho consumado ha eliminado la cuestión, ya que hoy sólo disiente la curia romana, es decir, una sola de las partes, con lo cual ya no hay cuestión... Ahora vemos cómo precisamente por haber faltado la conciliación, el problema ha quedado resuelto" (1).

Un solo punto del programa de Cavour se puede decir que ha fracasado: "Quizá, decía él al final de su vida, pueda yo firmar en el Capitolio otra paz religiosa, un tratado que tenga para el porvenir de la sociedad humana, consecuencias tan grandes como la paz de Westfalia" (2). Por el contrario, Italia ha tenido que conquistar su capital por la fuerza, y la paz esperada no ha venido. Pero téngase en cuenta que para el triunfo del contenido más sustancial de la política de Cavour, ha sido providencial el fracaso de aquella esperanza.

4. Camino de nuestra época.—Con el advenimiento de la Izquierda al poder, se inicia para el liberalismo italiano un período de crisis. Los cuadros políticos y jurídicos del Estado quedaron formalmente intactos, pero la ampliación del sufragio, la extensión del patronato de las

---

(1) S. Spaventa, *La politica de la Destra,* cit., págs. 195-197.
(2) Referida por Minghetti en la obra citada, pág. 67.

clases dirigentes sobre la masa política y desorganizada, capaz de interpretar sus nuevas atribuciones como un medio para obtener un favor correlativo, empeoraron sensiblemente el contenido de aquella forma.

La Derecha se había formado sobre un cuerpo electoral limitadísimo, pero homogéneo, compuesto de pequeños y medianos propietarios territoriales, que comprendían perfectamente el espíritu conservador de su gobierno y no le obstaculizaban en la labor de organización jurídica y administrativa del Estado. Pero la intervención de elementos nuevos e inexpertos, privados de toda fisonomía social y política bien definida, debía producir una complicación en aquellas sencillas y patriarcales relaciones entre los representantes y la masa electoral. Y como los nuevos elementos nada o casi nada aportaban al Estado, se necesitaba que fuera el Estado el que les suministrara contenido, o, en otros términos, que los dirigentes correspondieran a los favores electorales con favores estatales.

El Gobierno de la Izquierda supone, desde este punto de vista, como una lenta destrucción del capital estatal acumulado por la derecha. Ayudaba a facilitar la extensión en gran escala del patronato político, la estructura fuertemente centralizada del Estado, creado por la Derecha. Por otra parte, nuevas fuerzas surgieron que aumentaron la centralización, como el naciente industrialismo, el desarrollo de las necesidades sociales y de los medios utilizados para satisfacerlas, la difusión de las doctrinas democráticas y la misma presión de la clientela política que, a consecuencia de la centralización, actuaba a su vez sobre la propia causa.

Pero este sistema, si bien encontraba en un cierto resurgir económico del país el material apropiado, debía

debilitar el organismo político del reciente Estado, por no ocuparse de la educación de la masa o por alterar la estructura jurídico-administrativa que había sido obra de la Derecha. El Gobierno de la Izquierda se caracterizó, en efecto, por una grave atenuación del sentimiento jurídico y de la corrección y probidad administrativa de las clases dirigentes. Al mismo tiempo, se aumentaba la mole y la ingerencia del Estado cuando disminuía la fuerza de cohexión de su armadura interna: el poder se extendía y era a la vez más precario.

Ciertamente no faltaban nuevos elementos de vida en este ambiente político, tan cambiado. Algo de las grandes democracias circulaba también por la democracia italiana, lo mismo que antes había sucedido con el liberalismo. Era como el primer despertar de aquel espíritu popular que, durante el período del Resurgimiento, había estado simbolizado en la literatura e invocado por la oratoria política, pero que de hecho no había participado en la lucha por la unidad. Mas, como todo despertar, revelaba una realidad muy inferior a las ilusiones del sueño. Pronto lo advertirían los dirigentes, a los que el hecho de representar este pueblo no daba una fuerza política nueva sino una clientela más exigente. Por consiguiente, la ampliación del sufragio tenía como efecto más inmediato una política de compromisos prácticos a costa de los principios directivos de los partidos, que se podía llamar democrática solo en el sentido de usar previsiones democráticas para disimular el persistente patronato de una limitada clase dirigente sobre una masa más movible y fluctuante.

Iniciábase así, con el advenimiento de la Izquierda, el período del fraccionamiento de los grupos políticos, de los acuerdos, del transformismo, de las coaliciones. Las

divisiones políticas florecían sobre una ondulante superficie parlamentaria, perdiendo en la conciencia toda íntima y profunda razón de ser, con lo cual, mientras aparentemente el tejido político del país se subdividía en formas y especies diferentes, en realidad, al pulverizarse se hacía más homogéneo, incoloro y mediocre.

Desgraciadamente, la Derecha no logra contener este proceso de disgregación, sino que más bien colaboró en el mismo ofreciendo nuevo material a las transformaciones y a las coaliciones. Algunos de sus hombres más consecuentes, como Spaventa y Minghetti, intentaron es verdad en un primer tiempo, formar una opinión conservadora, con objeto de salvar por lo menos la estructura jurídica y administrativa del nuevo Estado. Pero toda acción conservadora resuelta por parte de la Derecha, estaba imposibilitada por sus mismos orígenes revolucionarios, por su política religiosa, por el sentimiento liberal de sus mejores elementos que no les permitía oponerse a toda extensión de la ciudadanía política. En efecto, Minghetti y Spaventa, a los que hemos visto autores de una resistencia liberal y a la vez conservadora, basada en el programa de justicia en la administración y en la limitación de la ingerencia de los partidos políticos, eran a su vez en lo más íntimo "progresistas", y seguían con temerosa esperanza a la naciente democracia.

Así, pues, la falta de todo freno y de toda oposición por parte de un partido conservador perjudicaba la educación política de la Izquierda, y generalizaba la nivelación y la mezcla de los partidos, que tenía por resultado constituir una masa amorfa, sustancialmente apolítica, y que precisamente por eso ofrecía una materia estupenda a la habilidad alquimista de los pocos hombres que se acercaban al poder. Esta masa conservaba el título de

liberal con el mismo fundamento que conservan los títulos nobiliarios algunas familias, aun cuando estuvieran caducados. Pero se trataba solo de una mayoría gubernativa capaz de apoyar igualmente la política de Depretis o la de Crispi o la de Zanardelli. Cualquier distinción serie entre un partido y otro no hubiera podido sobrevivir a la práctica del transformismo y del coalicionismo, que hacía que los programas fueran objeto de contratación y de compromisos.

Lo que en realidad sobrevivía del liberalismo, era un consumado arte de gobierno que lograba amalgamar los grupos disgregados y poner a tono la sustancia oligarca del régimen con un respeto formal hacia las libertades civiles y hacia los preceptos constitucionales. Aquí se demostró la pericia singular de Giolitti, que no sólo ha sabido con un mínimo empleo de recursos coercitivos gobernar el país, sino que ha logrado también salvar, sin graves tropiezos, la continuidad de la vida estatal y el encaje político de las fuerzas sociales al producirse el primer fermento del socialismo.

Lo malo de este procedimiento ha sido que, detrás de una fachada decorativa de liberalismo y democracia, existía una clase política decadente y un pueblo apolítico. Las convulsiones sociales de post-guerra han hecho fracasar las ilusiones, poniendo al desnudo lo que hasta entonces estaba disimulado. Se vió cuán poco se había asimilado el pueblo italiano del liberalismo moderno en sus opuestos, pero concurrentes elementos de la libertad de los individuos y de la organización estatal. Desde el bolchevismo al fascismo, los sucesos de Italia son un continuo resurgir de historia pasada y no digerida. Volvieron las facciones locales, las inclinaciones serviles de la época del virey, las angustias mentales

del absolutismo, las hipocresías clericales, las imposiciones de la calle, las fáciles aquiesciencias de los moderados y muchas otras cosas más. Después de más de sesenta años de vida estatal y unitaria, la unidad orgánica del pueblo italiano no estaba todavía formada.

Esta comprobación a que ahora va llegando un número cada vez mayor de italianos, preocupados con la suerte de su patria, es muy grave. Pero la misma conciencia de su gravedad puede conducir a la iniciación de un desquite y de una renovación. Por el momento, ya se ha podido observar que la exhumación del viejo despotismo político, modernizado y agravado con el concurso del despotismo demagógico de la calle, suscita como reacción un vivo despertar del sentimiento liberal que hasta ahora languidecía. Es un fermento que se difunde por todas las clases, lo que constituye un ejemplo nuevo en la historia de Italia, ya que por primera vez se va creando, a nombre de la libertad, la solidaridad de todo el pueblo y no sólo de las pequeñas y selectas minorías intelectuales. El liberalismo se rehace desde sus orígenes, desde la personalidad del hombre, que ha sido oprimida y hollada más gravemente que cualquier otro valor social y político. La fuerza con que los italianos sepan reafirmar la dignidad de la persona humana, será la que proporcione la medida de su capacidad para recorrer todo el camino del liberalismo moderno (1).

---

(1) Es para mi muy satisfactorio ver cómo mi fe en el despertar liberal de Italia coincide el juicio de Benedetto Croce. En una "Apostilla" sobre liberalismo que se ha publicado en *Crítica* de marzo de 1925, mientras este libro se estaba componiendo, Croce coloca muy justamente sobre el mismo plano las dos concepciones autoritarias del socialismo y del reaccionarismo, y las contrapone a la concepción liberal: "El esfuerzo del socialismo como el de toda democracia—dice—,

no ha sido ni será jamás estéril; los ideales que persigue se cumplen o se van cumpliendo aun cuando no propiamente con arreglo a los proyectos elegidos por sus teóricos u otopistas. Tampoco se pierde ni es malo el esfuerzo del autoritarismo o reaccionarismo, que interviene en ciertos momentos para salvar a la sociedad con la dictadura o las restricciones de la libertad. Pero es de aplicación mucho más prolongada y contínua la obra del liberalismo, que no se asienta sobre una parte sola de la vida social, sino que afecta a todas, y no es útil sólo en los casos de desorden y disolución sino que se refiere a la vida llamada normal, cuyos contrastes regula en forma que resulten fecundos y cuyos peligros atenúa reduciendo al mínimo las pérdidas que ocasionan".

La Historia—añade Croce—demuestra "que los regímenes autoritarios solo son duraderos en pueblos decadentes y no en los que tienen vida y van adelante; que las imposiciones sólo sirven para preparar explosiones más terribles de aquellas fuerzas que convenía no comprimir, sino dejar que se desarrollaran en medio de las oposiciones que suscitan y que llevan dentro de sí". Las dos formas pues, no se pueden colocar en el mismo plano histórico; pero "mientras el liberalismo va al encuentro al porvenir, el autoritarismo lleva impreso en todos sus actos el carácter de transitorio y provisional. Y mientras que a un liberal, verdaderamente tal, le es imposible convertirse a los ideales autoritarios y reaccionarios o a los comunistas, ya que los admite dentro de los límites en que se pueden aceptar, siendo a la vez contrario a la idea de la abolición del Estado, que se halla en la primera tendencia, y a la estatolatria que se tropieza en la segunda, en cambio, resulta natural la conversión de los socialistas y de los autoritarios al liberalismo, a medida que la experiencia y la reflexión se abren camino en su ánimo y recobran su dominio".

PARTE SEGUNDA

El liberalismo en su significación europea

CAPITULO PRIMERO

QUÉ ES EL LIBERALISMO

1. La libertad y las libertades.—El estudio de las formas históricas del liberalismo europeo nos muestra, a través de las diferencias ofrecidas por las mentalidades nacionales, un proceso de mutua asimilación, gracias al cual se ha ido creando una conciencia liberal europea que comprende a aquellas manifestaciones particulares, sin llegar a borrarlas.

En efecto, si consideramos las dos formas típicas del liberalismo, la francesa y la inglesa, encontramos que sus divergencias, inconciliables a fines del siglo XVIII hasta el punto de excluirse la una a la otra, van desapareciendo en el transcurso del siglo XIX por efecto de dos impulsos convergentes, uno de los cuales inclina al liberalismo inglés a democratizarse y a racionalizarse, mientras que el otro empuja al liberalismo francés (y en general al continental) a tomar una orientación historicista y a particularizar su contenido racional. La obra de Burke señala el momento culminante de la oposición y de la incomprensión mutua de ambos mundos políticos, pero al mismo tiempo ofrece a los liberales del continente la manera de penetrar en el espíritu del liberalismo inglés. Este, a su vez, por medio del racionalismo radical, propio para la mentalidad de una nueva clase dirigente, se inicia en los "principios generales" del continente, que habían parecido a Burke un conjunto de vanas fantasmagorías metafísicas.

La antítesis que constituye la primera causa del conflicto y que plantea la necesidad de una pacificación, es la existente entre la libertad en singular y las libertades en plural. Dos sistemas políticos están simbolizados en esta fórmula. Uno hace de la libertad un ente de razón, un concepto que quiere llegar a la esencia de la personalidad humana por encima de toda contingencia histórica y empírica. El otro hace de las libertades un conjunto de franquicias y de inmunidades particulares, conquistadas una por una *rebus ipsis dictantibus,* con independencia de toda formulación conceptual que las unifique y las relacione unas con otras.

Para los franceses de la época revolucionaria, aquellas libertades de que los ingleses estaban tan orgullosos, no eran más que privilegios de una minoría, con daño para toda la comunidad; tienen, pues, como complemento la dura esclavitud del mayor número y contradicen, por tanto, la verdadera libertad que constituye la esencia misma de la personalidad humana. Para los ingleses, sus contemporáneos, la libertad de la *Declaración de derechos* es un principio abstracto, carente de toda garantía y de toda sanción práctica, y que, además, destruyendo, cómo privilegios irracionales e injustos, todas las garantías y las sanciones que la historia ha creado, tiende a hacer de los individuos un agregado de átomos similares e indeferenciados, sobre los que puede fácilmente dominar el despotismo.

La experiencia histórica de la edad revolucionaria y posterior, ha desenvuelto separadamente los dos términos de la antítesis, hasta lograr el total agotamiento de aquel espíritu liberal que cada uno quería monopolizar sólo para sí. Los exponentes del régimen liberal inglés del siglo XVIII, tanto los *Whigs* como los *Tories,* al mantener

rígidamente sus privilegios y esforzarse por excluir las nuevas clases sociales, pierden su antigua fisonomía política y aparecen como conservadores y reaccionarios. A su vez, los liberales de la revolución, agotados en la busca de fórmulas constitucionales que respondan estrictamente a la libertad racional, dejan que los Gobiernos continúen demoliendo los últimos avances de la inmunidad y de los privilegios tradicionales, sometiendo de hecho la vida total de los individuos, a los que deja únicamente la engañosa bandera de una libertad formal y de una soberanía sin trascendencia efectiva.

El resultado positivo y fecundo de esta experiencia histórica está en la íntima exigencia, que barrena y domina la conciencia política del siglo XIX, de una síntesis de las dos opuestas concepciones gracias a la cual la libertad y las libertades, carentes de consistencia en su exclusión recíproca, pueden justificarse e integrarse la una con las otras. La libertad en singular, como concepto formal, es necesaria a las libertades para impedirlas que degeneren en privilegios y en monopolios. Las zambulle, en efecto, en su fuente de la personalidad humana, que perennemente se renueva y las renueva; las descubre la indisoluble solidaridad y la fuerza expansiva y difusa; rescata los títulos adquisitivos de la pasividad de una transmisión hereditaria, descubriendo en la conciencia humana la causa originaria y permanente de todo título histórico.

Pero las libertades, en su particularismo empírico, son también necesarias a la libertad para que no se esterilice en una fórmula abstracta. Ofrecen aquel contenido sin el cual la forma está vacía; proporcionan interés a la expresión general de la razón; hacen más fáciles las reivindicaciones del derecho en cuanto dan ya por supuesto

la posesión de la *res*. La experiencia de las libertades, si bien a titulo de meros privilegios, prepara un terreno histórico muy diferenciado y resistente contra el instinto nivelador del despotismo; crea, no sólo en los gobernados, sino también en los gobernantes, el sentimiento de la intangibilidad de ciertos derechos, y a la amenaza de una imposición opone núcleos de fuerza organizados ya para la defensa.

La opuesta situación en que se encontraban Inglaterra y el continente con respecto a esta común necesidad de una síntesis, da lugar, como se ha visto, a misiones históricas contrarias, cada una de las cuales ofrece una dificultad particular propia que retarda y perturba la ejecución. Para los ingleses, el mayor obstáculo que se opone a una completa difusión de la conciencia liberal, lo constituye la naturaleza misma de las libertades que poseen, complicadas como están con las supervivencias del feudalismo y con la tenaz resistencia de las viejas clases privilegiadas. Y el obstáculo es tal, que incluso los postulados del liberalismo resultan desviados (como se ha visto en el examen de la doctrina radical de Bentham) o atenuados (como generalmente ocurre con la escasa capacidad constructiva del pensamiento político inglés). En cambio, para los continentales, que en nombre de la libertad habían destruído en el primer ímpetu revolucionario las libertades tradicionales, el problema se presenta bastante más difícil cuando se trata de reconstruir lo que había sido ya aniquilado. Ahora bien, rehacer las libertades pacticulares en presencia de las democracias dominantes, es como querer abrir una trinchera ante el enemigo. Tarea difícil para la que no son todavía capaces las fuerzas políticas de los pueblos latinos, mostrándose, en cambio, más preparadas las de los pueblos germanos,

quizá porque la revolución no ha sido en ellos tan radicalmente niveladora como entre los primeros y ha dejado intactas muchas defensas de la época feudal, que han servido al romanticismo para iniciar en momento oportuno un trabajo de resistencia.

Estas faltas respectivas nos muestran los límites del proceso de asimilación de ambas formas históricas del liberalismo europeo, y a la vez la persistencia tenaz de algunas características diferenciales de las dos mentalidades originarias. Tales límites y tal persistencia es preciso tenerlos presentes al ceñirnos ahora a considerar los problemas del liberalismo en su expresión sintética y generalmente europea.

2. Libertad negativa y libertad positiva. — Hemos hablado hasta ahora de la libertad individual y social, de la libertad civil y política, de la libertad *del* Estado y *por medio* del Estado. Pero en todas nuestras investigaciones hemos partido siempre, en cierto modo, del supuesto de una libertad sin adjetivos, que se encuentra quizá en la raíz de todas estas diversas clases. Necesitamos, pues, en este momento, a fin de obtener el fundamento de las demás, emprender un examen más profundo de la esencia misma de la libertad humana.

La historia nos ofrece dos concepciones diferentes, una de las cuales informa los sistemas políticos del siglo XVIII, y otra los del siguiente y los del nuestro. Según la primera, la libertad es una facultad de hacer lo que se quiera, una posibilidad de elección que implica para el individuo el derecho a no ser estorbado por los demás en el empleo de su propia actividad. Considerada en sí mismas, en su esencia estricta, esta libertad nada significa, precisamente por carecer de todo contenido, y se

agota en la afirmación formal de una capacidad abstracta, de una arbitraria indiferencia frente a una determinación cualquiera. Pero adquiere consistencia y relieve en sus expresiones históricas y polémicas, esto es, como libertad *de alguna cosa,* como intolerancia que viene de fuera e impide la libre expansión de la voluntad individual. La gran vitalidad del liberalismo del siglo XVIII se manifiesta precisamente en su carácter polémico, en su fermento crítico que divide y disocia el rígido mundo de la costumbre y de la autoridad, provocando con sus descomposiciones el resurgir de millares de gérmenes, de individualidades que nacen y que viven por primera vez una vida propia.

Siguiendo este camino, la libertad abstracta comienza así a tener un contenido, como consecuencia del contraste con el ambiente histórico, que constituye el objeto de su crítica. Ya no es el capricho indiferente de las hasta entonces inadecuadas fórmulas doctrinarias, sino la afirmación de un *quid* diferenciado o individuo moderno, con sus creencias, con sus opiniones, sus necesidades, su actividad. Ya no es el hecho determinado, natural y primordial, libre de todas las escorias de la vida histórica, sino una formación de la historia moderna, una conquista de la educación, de la cultura, del trabajo. Así, pues, la protesta contra cualquier opresión sólo se puede sostener a nombre de una facultad abstracta y genérica, cuando actúan facultades más concretas y reales, capaces de generalizar la propia experiencia.

El concepto negativo y polémico de la libertad, prepara, por tanto, otro más positivo y constructivo, que se organiza y desenvuelve durante el siglo XIX. Con arreglo a este último, la libertad no es indeterminación y arbitrio sino capacidad del hombre para determinarse por sí

mismo, y, por tanto, para apartarse con la espontánea adhesión de la propia conciencia, de las necesidades y de los lazos que la vida práctica le impone. No es, por consiguiente, un don de la naturaleza, sino el resultado de una asidua educación del carácter, el signo de su madurez civil. Es un hombre verdaderamente libre no sólo el que puede elegir cualquier partido (lo que es más bien propio de un hombre frívolo o abúlico), sino también el que tiene energía para elegir el partido más de acuerdo con su destino moral, de lograr con su actividad la propia esencia universalmente humana. La falta de una coacción externa sólo representa el aspecto meramente estrínseco de esta libertad; su valor íntimo hay, en cambio, que buscarlo en el vigor propio de la personalidad, que domina y controla todos los elementos y todos los momentos de su vida espiritual. De ahí que el ser libre coincida con el ser *sui juris*, esto es, independiente de los otros, en el sentido de negar toda dependencia natural y coactiva, colocando en su lugar la que la conciencia ofrece espontáneamente en relación con los deberes respecto de sí mismo y respecto de los demás.

Este concepto se desenvuelve en oposición absoluta con el otro que lo precede. La libertad negativa consistía en negar toda autoridad y toda ley. La libertad nueva y positiva consiste en transferir a la inimidad del propio espíritu la fuente de la autoridad y de la ley. Darse la ley a sí mismo, es decir, ser autónomo. Obedecer a una autoridad que la conciencia reconoce, ya que surge de su propia ley, significa ser verdaderamente libre. El mérito inmortal de Kant está en haber demostrado que la obediencia a la ley moral es libertad.

La libertad coincide, por consiguiente, con la realidad misma del espíritu. No es una facultad, una manera de

ser, en cierto modo adventicia y que caba sustraer sin que su estructura sustancial resulte modificada y disminuida. Es la energía espiritual que preside a todas las actividades del hombre, que las alienta y las regula. Obrar y obrar libremente es la misma cosa. Sin libertad no hay acción, sino pasión, mecanismo, hábito. Por eso se explica que la habilidad de todo arte, el vigor creador de toda ciencia, la iniciativa y el éxito de toda empresa, el progreso en cualquier ramo del trabajo humano, tengan su raíz en la libertad, ya que no es otra cosa que espontaneidad creadora del espíritu y a la vez la ley que regula su desenvolvimiento. No se limita en este aspecto a la esfera restringida de la vida individual, aislándola atomísticamente. Esa sería la consecuencia de una libertad meramente negativa, que intentara excluir toda ingerencia extraña y de ligitimar el libre arbitrio. Pero dentro de la concepción más elevada a que nos referimos, el individuo es algo más que un mero individuo, pues la conciencia le ofrece una ley, una autoridad en la que están expresados los elementos universales de su naturaleza, y de la que surge la exigencia de una organización de la vida humana, que trasciende del mero egoísmo. El hombre que actúa de acuerdo con el deber, no está solo en el mundo; tiene delante a *otro*, en el que su *yo* se desdobla; y en esta primera relación se halla la raíz de todas las demás relaciones humanas.

El gran mérito de Hegel ha consistido en sacar de la identificación kantiana de la libertad con el espíritu, la idea de un desarrollo orgánico de la libertad, que coincide con la organización de la sociedad humana hasta en sus formas más elevadas y espirituales. La experiencia histórica del siglo XIX ha confirmado la visión de Hegel al mostrar que la libertad tiene la fuerza de una ligadura

capaz de unir a los hombres en asociaciones, tanto más duraderas y fecundas cuanto más espontáneas en su génesis y más autónomas en la determinación de sus propios fines. La desaparición de todo vínculo externo que, según los tenebrosos conservadores de la primera mitad del siglo XIX, debería producir una ruinosa anarquía, se ha manifestado, en cambio, como el medio más oportuno para realizar, sin sacudida muy violenta, una nueva distribución orgánica de las fuerzas sociales y para facilitarles la expansión. Las generaciones históricas de la época post-revolucionaria, educadas todavía en el materialismo de la escuela de la ilustración, no estaban en condiciones de comprender que los lazos ideales sirven mejor que los materiales para mantener unidos a los hombres, y que el mutuo consentimiento es la verdadera fuerza de la sociedad moderna.

Así, pues, la libertad no sólo ha creado una rica variedad de asociaciones particulares, con las que poco a poco sustituía las organizaciones históricas que la revolución había, en su primer impulso, destruído, sino que incluso ha cimentado la formación de la más alta y completa asociación humana: el Estado. Ofrecía de este modo una prueba evidente de su capacidad constructiva. Estamos ahora tan acostumbrados a la idea del Estado liberal, que se nos escapa aquella paradógica característica de la misma que no pasaba desapercibida a los primeros y más ignorantes observadores. El Estado, órgano de coacción por excelencia, ha llegado a ser expresión de la libertad; el enemigo tradicional de los individuos se ha moldeado según la forma de la conciencia individual.

Esta experiencia ha desmentido enérgicamente la opinión de los déspotas y de sus partidarios, según la cual la

libertad es capaz de destruir, pero no de reconstruir y, cuando más, sirve tan solo para coronar, cual un adorno lujoso, el edificio previamente construído con mano de obra servil. La libertad de que habla el despotismo es, en el primer caso, la de los siervos en revuelta; en el segundo, la de los liberados por benevolencia del patrono; en uno y otro caso, trátase siempre de algo servil: es la misma criatura del despotismo. Pero la verdadera libertad, la del hombre *suis juris*, es demoledora y reconstructiva. Corona el edificio, ya que este es obra suya. Nada repugna más al hombre libre, que la opinión cortesana que hace de la libertad un ornamento y un lujo. Sabe, en efecto, que es algo mucho más serio, una disciplina, una responsabilidad, un sacrificio. Acción libre significa algo muy distinto de acción fácil. La libertad quita al hombre el cómodo apoyo de una decisión tomada e impuesta desde fuera, que le ahorra el esfuerzo de un trabajo interno; pero lo coloca aislado ante su conciencia y lo hace responsable de las consecuencias de su propia actuación, que ninguna autoridad benévola podrá disimular. El placer que proporciona el ser único artífice de su propia obra, es inseparable del tormento que le ha precedido: uno y otro son con igual título elementos de su progreso espiritual.

Así se explica, pues, la gran diferencia que existe entre la concepción de la libertad del siglo XVIII, que la considera como un hecho natural, y la que podríamos decir nuestra, que consiste en un devenir, en una evolución. Quien diga que el hombre nace libre, está obligado después a admitir que pronto llega a ser esclavo, ya que todos los lazos que lo unen a otros hombres, todas las relaciones de vida familiar, social y política, constituyen un sacrificio de aquella primitiva y presunta libertad. ¡Ex-

traña libertad sería la que el hombre poseyera solo cuando es menos hombre, apagándose al primer soplo! Todo lo que nosotros consideramos como un desarrollo espiritual, una ampliación de nuestro radio de acción, un conocimiento de una experiencia más amplia, se estimaría como una atenuante de la libertad de querer, esto es, de la personalidad humana.

Nosotros, en cambio, sentimos profundamente que no se nace libre, sino que se llega a serlo. Lo mismo en la vida del individuo que en la vida histórica de la humanidad. No es libre el niño, dominado como está por impulsos, por pasiones pasajeras e inconstantes; y hasta tal punto es ello verdad, que se le somete a una tutela vigilante. No son libres los pueblos jóvenes, aunque en apariencia lo parezcan (tal sucede a los que carecen del freno que supone la exitencia de leyes estables y de regímenes organizados); domina en estos pueblos la arbitrariedad en los de arriba, en los más fuertes que dominan; y la servidumbre en los de abajo, en los débiles que son dominados. La libertad no se encuentra en el origen, sino que se adquiere en el transcurso del desarrollo humano. A medida que la acción del hombre amplía su esfera, se hace más libre, porque se sitúa en el centro de una personalidad más compleja. Los niños se hallan dominados por la vida sensible y pasional; los jóvenes comienzan a dominarla; los adultos la sometemos en forma más completa gracias a la serenidad de nuestra reflexión. El individuo aislado es menos libre que el que vive en familia, en la sociedad, en el Estado; porque familia, sociedad y Estado le ofrecen una esfera de actividad cada vez más amplia en la que su personalidad se enriquece y se templa. Si la libertad fuera una abstracta facultad individual (la facultad de "hacer lo que quiero"), tendría-

mos que reconocer que se anula a medida que el individuo se introduce más en el mundo. A esta facultad la llamamos simplemente arbitrariedad, es decir, lo opuesto a la misión social y moral que el hombre siente como suya.

La libertad existe en cuanto se ejercita, en cuanto se afronta ante las exigencias cada vez más complejas que la vida presenta. ¿En dónde está la libertad del hombre fuera de la ley, del salvaje o del bandido? Esclavitud del propio capricho o de las propias pasiones, esclavitud frente a la naturaleza o frente a la necesidad. En todo caso un incentivo para el embrutecimiento o el aniquilamiento. Es libertad la del hombre que vive en sociedad, con todas sus trabas y todos sus gravámenes, de cuya servidumbre se libra continuamente por el hecho mismo de reconocerlas como medios necesarios para la actuación de su personalidad moral (1).

Las dos concepciones de la libertad, que hemos abocetado aquí, ¿son tan sólo dos sistemas históricos que se suceden siguiendo un orden inalterable, y del primero de los cuales cabe decir que ha desaparecido por completo, mientras que el segundo ha venido a ocupar su puesto? ¿O son dos momentos ideales de nuestra vida presente, subordinado el uno al otro, pero que no cabe suprimir y que surgen llenos de ansia vital, cada vez que creemos haberlos eliminado? Negar que sean contemporáneos sería desconocer la más inmediata experiencia de nuestra vida psicológica y social, y—lo que es más grave—el mismo carácter genérico de la libertad. Aún cuan-

(1) Véase mis *Problemi della conoscenza e della moralitá,* Messina, 1924, págs. 120-121.

do intentáramos confinar la libertad arbitraria y egoísta al plano más bajo de la evolución liberal, no podríamos, sin embargo, negarle un destello de vida espiritual y espontánea, es decir, de verdadera libertad. La negación, seguramente arbitraria y fuera de la ley, de una realidad consuetudinaria y mecanizada, señala la primera separación por parte del espíritu de todo aquello que le perjudica y le paraliza; es el primer acto de fe en sí misma, y gracias al cual pone en movimiento su energía efectiva. La experiencia del error, del mal, que irremisiblemente se le ofrece a lo largo del nuevo camino, constituye un elemento vital de su formación, sin el cual no serían jamás la verdad y el bien su conquista, su alegría y su orgullo. En las fases más adelantadas de la vida espiritual, cuando la posesión de la libertad está segura y ha fructificado, es necesario, sin embargo, renovar la energía en la negación y en la crítica, para impedir que se pierda en una estancada inercia.

La presencia simultánea de las diferentes fases de la libertad en un mismo mundo social y en la misma vida de un individuo, da origen al primer problema político del liberalismo. ¿Debemos reconocer a la libertad solo en su fase más adelantada y madura? ¿Debemos, por ejemplo, hacer del Estado un Pritáneo de hombres libres separándolos de la masa servil gobernada por la autoridad? Esto equivale a reconocer, como única libertad la de hacer el bien, lo que la Iglesia católica ha predicado constantemente, y lo que algunos políticos de hoy, que hacen profesión de liberalismo, no están lejos de admitir. Pero es evidente que una política semejante anula también aquella libertad que querría salvar y cuya existencia es inseparable del proceso espiritual que la ha formado. Sin una libertad inferior, que sea como el primer campo de lu-

cha donde se educan las fuerzas del carácter, ninguna personalidad verdaderamente libre podrá surgir. El gran derroche de energía exigido por estos experimentos no supone un inútil desgaste, ya que todo lo que consumen se renueva y se multiplica en su fuente.

Sin embargo, esta solución, simple y llana en sus líneas generales, se hace más difícil y complicada en la rica variedad de casos que la realidad histórica continuamente ofrece. Hay una libertad arbitraria y licenciosa que, al auxiliar en su actividad a los unos perjudica a los otros; admitirla, significaría anular la convivencia civil y con ella la raíz misma de la libertad humana. He ahí, pues, un primer límite liberal a la libertad, que consiste en garantizar la coexistencia del albedrío del uno con el del otro. Con la libertad nace la ley y la igualdad de derechos. Pero hay más: el albedrío del individuo puede no ser perjudicial para otros derechos, mas puede dañar a la formación de nuevos seres que nacen a la vida espiritual y libre. También aquí el interés público impone otro límite y más grave. Por ejemplo, el que pretenda emplear en un trabajo excesivamente fuerte a un niño, destruye una personalidad que nace, y por eso es justa y liberal la prohibición que impone la sociedad. Hay incluso casos en que el libre arbitrio del individuo no es perjudicial para otros, pero lo es para sí mismo, suprimiendo la posibilidad de una libertad más elevada y digna. En este caso la intervención social también se impone. Así sucede, por ejemplo, cuando se establece la obligación de la enseñanza primaria o cuando se limita la adquisición de productos nocivos, etc.

La solución de los infinitos casos que la diaria experiencia ofrece, no cabe deducirla de un concepto general de la libertad. Lo importante es el espíritu liberal, capaz

de prescindir de las apariencias, con frecuencia engañosas, de la libertad formal y de penetrar en el contenido más sustancial y verdadero de la misma.

3. El liberalismo.—Del liberalismo se han dado diversas definiciones. Se ha dicho que era un método, un partido, un arte de gobierno o una forma de organización estatal. Estas concepciones no se excluyen sino que se completan, ya que cada una de ellas expresa un aspecto particular del espíritu liberal. Se puede, pues, intentar exponerlo según un orden progresivo, teniendo en cuenta su complejidad creciente.

a) El liberalismo se presenta, ante todo, como el reconocimiento de un hecho: el hecho de la libertad. Todo hábito mental, todo método, todo arte, presupone la existencia de este acto particular que constituye el primer elemento orgánico de la experiencia liberal. Ahora bien, sólo es dado reconocer la libertad ajena al que es libre. Unicamente el hombre que ha experimentado en sí mismo el valor de la propia y autónoma personalidad, se halla en condiciones de comprender el derecho ajeno y de afirmarse como persona. Comprender y reconocer, no significa limitarse a una comprobación meramente teorética, sino que significa también respetar, es decir, dar su propia adhesión moral. *Homo homini res sacra,* se ha dicho en la antigüedad, y esta reciprocidad no puede establecerse más que en virtud de un profundo sentimiento hacia la identidad humana, sentimiento que nace antes de que podamos explicárnoslo.

b) Pero el acto preciso, aislado, del reconocimiento, no es suficiente; ya hemos advertido que puede engañarnos; puede hacer que nos desviemos por las apariencias, atribuyendo un valor de libertad a lo que no lo es, o ne-

garlo a lo que lo posee. Es necesaria la costumbre de estos actos, la experiencia que vale y distingue. El liberalismo —se ha dicho con justicia— es un *método*, esto es, una capacidad para reconstruir por sí mismo el proceso espiritual ajeno, valorando su finalidad y sus resultados. No todas las manifestaciones de la libertad tienen el mismo precio y merecen el mismo respeto. Corresponde valorarlas a la personalidad moral y verdaderamente libre, y unicamente se atribuyen de modo mediato a la personalidad todavía en formación, en cuanto capacidad y actitud para conseguir su fin ético, y en cuanto esperanza de un futuro mejor. El método liberal parte del supuesto de que tal capacidad debe poseerla cualquier hombre en cuanto hombre, sin constituir el privilegio de unos pocos. Se necesita dar a cada uno, por consiguiente, su *chance*, removiendo hasta donde es posible los obstáculos que le impedían desenvolverse, sin sustituir, sin embargo, su trabajo con el propio. Al método liberal repugna lo mismo la solicitud de un moralismo impaciente, que pretende modelarlo todo, que el orgullo del autoritarismo "ilustrado", que quiere suscitar el progreso humano con actos de imperio.

Es notorio, en cambio, que la formación de las individualidades humanas es obra de la libertad. Ninguna exigencia de vida elevada se puede imponer de modo eficaz, como no se plantee espontáneamente en el espíritu. Ningún progreso podrá persistir, como no sea consecuencia de un proceso evolutivo interno. Si queremos colocar a nuestro nivel a los que viven una vida inferior, no podremos evitarles el esfuerzo, el trabajo que exige la elevación de la condición humana, la necesidad de recorrer paso a paso la distancia que nos separa. Esta libertad no es, por consiguiente, un privilegio, sino más bien

una carga que el espíritu impone como compensación a los bienes que concede. Nada se obtiene a título gratuito; todo se puede conseguir con asiduidad, trabajo y sacrificio. Aquí está el error de los autoritarios y de los moralistas, cuando pretenden llegar arbitrariamente al ejercicio de funciones superiores.

Más modesta, pero más difícil, es la misión que puede racionalmente asumir un hombre en relación con otro hombre. Hay que partir, en efecto, del convencimiento de la autonomía de todo proceso espiritual, y explicarlo mediante el difícil arte de saber suscitar en el fuero interno, como una exigencia propia, aquello que se quiere comunicar al otro; en hacer que éste haga por sí mismo, lo que se querría imponerle.

c) En el orden de las relaciones políticas, éste método tiene sus defensores en los llamados *partidos liberales*, es decir, en los grupos sociales que están más vivamente interesados en el libre juego de las fuerzas individuales, ya que comprenden, por experiencia propia, su importancia vital y su eficacia motriz. La función de estos partidos es, sobre todo, crítica y polémica. Consiste en destruir todo obstáculo artificial y nocivo para la expansión de las energías individuales; en refutar los sofismas del degradante autoritarismo; en dejar hasta donde ello es posible, que los hombres actúen por sí mismos. Pero la finalidad a que estos medios liberales se dirigen, no es diferente de la libertad; constituye, sin embargo, una encarnación más alta y orgánica. Es propio de los partidos liberales, dignos de tal nombre, el convencimiento de que la libertad excita las energías, suscita la fe, genera el consentimiento, crea un espíritu espontáneo de asociación y de colaboración.

Por consiguiente, aquellos fines estatales que el auto-

ritarismo cumple con gran fatiga y con grave dispersión de fuerzas, olvidando u oprimiendo el consentimiento y la colaboración voluntaria de los individuos, encuentran en el liberalismo una más rápida y eficaz ejecución. Para los liberales antiguos éste auto-gobierno de la libertad debía servir para reducir al mínimo las funciones legislativas y gubernativas. Pero la experiencia ha demostrado después que para extender los beneficios y las cargas de la libertad a todos los ciudadanos, y para interesarlos efectivamente en una gran obra común, es necesario poner en marcha una nueva y más compleja legislación y una actividad vigilante de gobierno que garantice la libre explicación de todas las fuerzas y las integre sin llegar, sin embargo, a sustituirlas. Se ha producido así, no sólo un engrandecimiento del Estado, sino también su elevación intelectual y moral, exigiendo estas nuevas funciones una capacidad para la penetración psicológica y para la valoración moral de las exigencias de los ciudadanos, que los gobiernos despóticos no tenían necesidad de poseer.

Pero liberalismo y partido liberal solo coinciden parcialmente y en gran parte, también, pueden incluso diverger y oponerse uno a otro. Aquel fervor crítico y polémico que anima al partido en vísperas de su conquista del Poder, se atenúa y se apaga después que la conquista se produce. Es mucho más fácil controlar a los otros que a uno mismo. La costumbre de gobernar llega a invadirlo todo; la *routine* administrativa impide la rapidez en la percepción. La tendencia a hacer de la libertad, que primeramente se ha invocado para todos, un monopolio propio, un privilegio para algunos con perjuicio para los demás, es inevitable. El espíritu liberal emigra, pues, poco a poco del partido y a su vez se manifiesta en otros

partidos opuestos o concurrentes que afirman su derecho a vivir y a destruir los privilegios de los que detentan el poder.

A esto se añade el peligro que se encierra en todo partido liberal, de crear un fanatismo de la libertad, una intolerancia a nombre del respeto hacia la autonomía de la conciencia humana. Conocida es la intransigencia sectaria de los defensores de la libertad de pensamiento. Este caso no es aislado, pues suele con frecuencia suceder que la fuerza misma con que los liberales defienden su propia tesis, resta ecuanimidad para apreciar la posición opuesta y los hace injustos frente a su adversario, esto es, en último término, dogmáticos y antiliberales.

Estas limitaciones y éstas desviaciones son, sin embargo, casuales; pero hay razones más intrínsecas y esenciales que impiden a los partidos liberales contener dentro de sí todo el espíritu del liberalismo. En efecto, parten del supuesto de que la vida de los individuos—hombres y pueblos—se desarrolla mediante la concurrencia, la lucha; que se renueva continuamente venciendo la pasividad y la inercia de las costumbres, de la tradición, de la obediencia servil. Hállase aquí implícita la posibilidad de una resistencia hostil, de una inmovilidad que se opone al movimiento, pero que, no obstante, constituye la condición necesaria. Ahora bien, un partido liberal, en cuanto partido o fracción de un todo, no puede contener en sí mismo, en su programa de acción, las razones ideales de su adversario: el reconocimiento de la necesidad de aquel que se le opone, terminaría por paralizar su actividad. En ser parcial está su fuerza, pero también su limitación.

Es propio de un liberalismo más comprensivo este reconocimiento de la razón dialéctica del contrario, gra-

cias a la que la resistencia y el movimiento, la conservación y el progreso se justifican y se integran en una síntesis superior, que constituye la vida política en su concreción. Desde este punto de vista, el desenvolvimiento de la lucha entre conservadores y liberales, su continuo acercamiento al poder, lejos de representar una alternativa de libertad y de antilibertad, de luz y de tinieblas, representa, en cambio, un ritmo que se sigue sin interrupción. Pero ningún liberal, en cuanto hombre de partido, podrá jamás considerar su derrota como un triunfo del liberalismo.

Hay, además, otro aspecto en esta antítesis de los partidos, que ha sido analizado con gran agudeza por Silvio Spaventa. El espíritu del progreso moderno y de la renovación política de los pueblos europeos, dice (1), tiene su raíz en aquel principio, según el cual el mundo se rehace con el pensamiento y gracias al pensamiento. Pero este principio, que ha sido la palanca con que se cambió la faz de Europa, es esencialmente radical y se ha manifestado más fuerte criticando y destruyendo, que reedificando. La razón está en que la reconstrucción no puede ser hechura del pensamiento de un hombre o de una generación, sino la obra del pensamiento de todos y de las generaciones, tanto presentes como pasadas. Ahora bien, el respeto a esta obra y a los intereses morales que en ella están contenidos, es espíritu de conservación y no de renovación, es espíritu histórico y no espíritu radical.

Estas consideraciones ayudan a profundizar en el valor ideal del principio que se halla en la raíz del con-

(1) S. Spaventa, en la carta a Camozzi de 1882, publicada en *La politica della destra,* Bari, 1910, págs. 470 y siguientes.

servadorismo y que alimenta la oposición dialéctica a la tesis liberal. Confirma nuestro punto de vista de que el liberalismo, como realidad sintética, está por encima de cada término aislado del antagonismo, sirviendo de justificación al uno y al otro. Bajo esta estructura, más fácil de comprender, encarna en la actividad que se halla en el punto donde convergen la acción de todos los partidos y la cual está destinada a ser la resultante de las dos fuerzas opuestas; nos referimos al Gobierno.

d) El liberalismo ha sido definido, con intuición profunda, como un arte de gobierno. Gobernar, decía Bismarck, es buscar la diagonal de las fuerzas. Un Gobierno liberal en el desempeño de su misión, cuenta siempre con la colaboración espontánea y quizá involuntaria del público. Deja que las opiniones y los intereses en lucha se impongan y se equilibren alternativamente, y que las fuerzas sociales se vigilen unas a otras. De esta manera, actuando con un material del que podríamos decir que es por sí mismo equilibrado, con un esfuerzo mínimo de energía estatal, está en situación de imprimir un movimiento a todo el conjunto. Si pensamos en la inmensa complejidad de la sociedad moderna, comparada con la antigua, nos explicamos perfectamente por qué en aquélla se han producido los gobiernos liberales: quererla regir con la fuerza y reglamentarla y dirigirla desde arriba, supondría un trabajo imposible, absurdo.

La función de gobernar tiene un carácter sintético. Un Gobierno, aun cuando nazca de un partido, administra para todos y tiene en cuenta los intereses de todos. Le incumbe, por tanto, la obligación, que los componentes de un partido no tienen, de interpretar, con espíritu de justicia, las razones de los adversarios de ayer y de ar-

monizarlas con las de los demás. La tutela de las minorías constituye su misión más estrictamente liberal.

Como arte de gobierno, el liberalismo se compendia en la capacidad necesaria para fundir en uno solo los principios conservadores y los del progreso, la iniciativa radical y la tradición histórica. Tener conciencia de lo que es factible y de lo que es quimérico, de lo que ha madurado en el espíritu del pueblo y de lo que necesita esperar, y, a la vez, dejar que todas las opiniones se discutan, pero sabiendo conservar en el organismo social aquel activo espíritu de investigación, de amor hacia lo nuevo, de fe en las iniciativas, que prepara las reservas espirituales del gobierno de mañana, todo esto constituye la habilidad de dicho arte. *Trust the people,* ten fe en el pueblo; he ahí la máxima de los gobiernos más sinceramente liberales, para los que la función de gobernar tiene como meta ideal el auto-gobierno del pueblo.

Este liberalismo no constituye, sin embargo, patrimonio exclusivo de una o de otra forma de gobierno. Se produce con la práctica continua y con la disciplina imparcial de gobernar, con el acercamiento de los partidos al poder, los cuales comprenden que, en la propia función, hay algo que está sustraído al capricho partidista; en el control recíproco de los partidos y de las corrientes de opinión pública; en la técnica jurídica, administrativa y financiera a que da vida la actividad gubernativa. Así, pues, sucede que pasan los diferentes gobiernos, que alternan sobre la escena de la vida pública los más diversos colores políticos, pero que algo de permanente queda en estas fluctuaciones que se destaca poco a poco con una autoridad y un prestigio superiores e intangibles, frente a todo lo que es contingente y perecedero. El Estado liberal es algo que en su íntima esencia no se halla consa-

grado a ninguna ley, a ningún estatuto, sino que es una formación histórica a la que todas las generaciones políticas han aportado su contribución, y en la que todos los gobiernos han dejado la huella de su actividad, sin que se distinga la de cada uno, ya que aparece como producto de todos.

4. El Estado liberal.—Estas características de estabilidad, de permanencia y de imparcialidad, se hallan íntimamente ligadas a la idea del Estado liberal. Un libre juego de todas las fuerzas sociales, de todas las opiniones, de todas las iniciativas, no podría dar origen a una ordenada convivencia civil, sin un cauce común que contenga y reúna a los elementos fluctuantes de la vida histórica y que asegure la continuidad de su movimiento.

Tal función pacificadora y normalizadora del Estado liberal se explica por grandes momentos, diferentes, pero convergentes: políticos, jurídicos, económicos y sociales.

1) El momento político es fundamental y constituye la diferencia específica del Estado liberal frente a cualquier otra forma histórica de Estado. Se basa en la idea según la cual la síntesis de todos los intereses económicos, administrativos, culturales, militares, etc., que constituyen la unidad estatal, tiene un carácter peculiar y que no se confunde con cada uno de los elementos particulares que en ella confluyen. Poseen estos, en efecto, un carácter limitado y parcial, y tiende cada uno de ellos a afianzarse con perjuicio, o por lo menos sin consideración a los demás, ya que no pueden poseer los impulsos o motivos que mueven a los otros. La síntesis en cambio reúne las características de la unidad y de la generalidad, pues no sólo junta y funde los intereses correspondientes a un mismo orden, sino también los que forman

parte de distintos órdenes, y la función, a su vez, no es genérica ni indeterminada—como si se tratara de un recipiente que lo recoge todo dentro de sí—sino que es netamente individualizada en el tiempo, en el lugar, en la causa, en el modo, representando así la acción histórica, circunstanciada e indivisible de todo un pueblo. Si se trata, por ejemplo, de dictar una medida de carácter industrial, el Estado no puede limitarse a trazar la diagonal de las fuerzas industriales del país, sino que debe considerarla en relación con todas las demás fuerzas, examinar las consecuencias que la medida puede tener sobre los intereses actuales de la producción y de la distribución, sobre la Hacienda, sobre la defensa militar, etc. Todos los problemas de la técnica social sufren también una innovación profunda cuando son llevados al calor de la actividad sintética, pues llegan a ser problemas políticos en los que el elemento técnico originario no desaparece, sino que se halla subordinado a las exigencias de una percepción superior más comprensiva y unitaria, es decir, formal, en el mejor sentido de la palabra.

Los órganos pricipales apropiados para esta función son los Parlamentos, que, en el curso de asiduas experiencias y mediante continuas modificaciones y arreglos, se han desarrollado y organizado en todas partes en forma que agucen y perfeccionen su sensibilidad política. Constan de representantes populares y constituyen, por consiguiente, desde su origen, una primera selección y depuración de las fuerzas sociales, una unión más elevada que modera la violencia de los intereses opuestos, la expresa con la síntesis política final y suaviza sus contrastes y sus choques. Los representantes, elegidos por el pueblo, llevan consigo la mentalidad y los intereses de las clases diversas; y su número, generalmente extenso,

juntamente con las oportunas medidas de los sistemas electorales, garantiza una topografía parlamentaria que resulta bastante conforme con la estructura social del país. Pero el elemento particular del interés, de la clase, se halla subordinado al principio general de que el diputado representa a toda la nación. He ahí una fórmula jurídica que tiene su significación más profunda en el carácter universal y sintético de la función que está llamado a cumplir.

La evolución histórica de los Parlamentos, ha hecho resaltar sucesivamente dos objetivos en la representación popular: el de controlar al Gobierno, considerado como opuesto al pueblo, conforme a la tradición dualística medieval; y más tarde, el de gobernar por sí mismo, de acuerdo con el monismo democrático de los tiempos nuevos. El liberalismo ha aceptado una y otra visión, pero sin incluir en ellas la más íntima esencia de la institución parlamentaria, que consiste, en su opinión, en ser el órgano de la sensibilidad política del Estado.

Se reprochará a los Parlamentos de hablar mucho y actuar poco, cuando su misión consiste justamente en hablar; de poseer escasa competencia técnica sobre las cuestiones de que tratan, cuando su más verdadera competencia es la política. El antiparlamentarismo de nuestros tiempos es prueba de una falta de visión política producida por el amor excesivo a la técnica. Las generaciones educadas en el industrialismo, en la filosofía positiva, en el materialismo histórico, tienen que ser necesariamente incapaces de penetrar en el ideal espiritual de una síntesis, como es la de la política, y solo pueden rebajarla dada la materialidad de sus elementos.

2) La segunda función del Estado liberal, es la jurídica. En relación con la precedente, es secundaria, mas

no sólo en el sentido de que el interés político pueda turbar o influenciar el orden jurídico, cuya validez es también condición necesaria para toda vida estatal sólida y bien ordenada, sino en el sentido de que, mientras la actividad política expresa el resultado positivo de un concurso de fuerzas sociales, el régimen jurídico, en cambio, constituye la defensa negativa, la garantía contra toda acción externa perturbadora.

El estado de derecho, que habíamos ya comenzado a conocer a través de nuestra investigación histórica, es el complejo orgánico que preside esta función. Tiene su origen remoto en el liberalismo feudal, que garantizaba, con normas ciertas, los derechos privilegiados de los individuos y de las asociaciones contra el poder invasor de los señores y de los príncipes; pero su mayor desarrollo presupone el trabajo igualador y nivelador de la monarquía administrativa moderna, que ha difundido el sentimiento de la igualdad entre los hombres, cuando menos ante la obediencia. A la vez presupone un desquite del individualismo, que ha elevado y ennoblecido aquella igualdad, sometiéndola no al arbitrio de un poderoso, sino a la norma parcial y estable de la ley.

De acuerdo con la génesis del liberalismo moderno, ésta garantía de los derechos individuales se ha hecho efectiva en un primer tiempo, mediante el predominio del derecho público, es decir, sustrayendo a la ingerencia estatal todo aquello cuya solución parecía de la exclusiva competencia del individuo, hasta el punto de fundir, reduciendo continuamente los derechos tradicionales del Estado, todo el régimen público con el derecho privado. El triunfo revolucionario de las doctrinas contractualistas del derecho natural, señala el punto culminante de éste proceso de absorción y al mismo tiempo el

principio de un movimiento en sentido contrario, pues a medida que el individuo influía en su estado, iba creando un nuevo derecho público, sintiendo a la vez la necesidad de diferenciarlo del meramente privado. Así, pues, cuanto más ponia de su parte en esta creación, más completa era la inversión en la relación original entre las dos clases de derecho. Al sentirse el individuo colaborador o cocreador de una individualidad superior, veíase impulsado a considerar todas sus facultades subjetivas, no ya como fines en sí mismos, sino como medios para aquel fin más alto; es decir, a sus derechos como deberes y funciones. Así, pues, a considerar todo el sistema de tales derechos como subordinado al interés público.

El actual estado de derecho reviste este carácter público, si bien con limitaciones, pero con tendencia progresiva. La garantía de los derechos individuales no se informa ya entre nosotros—como para los autores de la *Declaración de derechos del hombre*—en el pretendido reconocimiento de una entidad que precede al Estado, sino que aspira a sancionar la condición estatal de la individualidad moderna, y corresponde, por tanto, esencialmente al derecho público.

Por igual motivo, el derecho de asociación y de autonomía de las instituciones locales, no tiene ya una justificación solo en el derecho privado, aún cuando los interesados sean únicos árbitros de sus respectivos intereses; ni se resiente de la tradición del Estado patrimonial que lo había creado, sino que responde a la necesidad de preparar y de ejercitar la conciencia estatal de los individuos. La concepción expuesta por Gneist sobre el *self-government*, como órgano de la soberanía, como lazo de derecho público entre el individuo y el Estado, ha abierto a la doctrina jurídica un camino rico en promesas.

Pero la señal más importante de la reciprocidad que el moderno derecho público reconoce entre el individuo y el Estado, hay que buscarla en el hecho de que tanto uno como otro proceden del mismo régimen jurídico, y ni el uno ni el otro pueden negarlo. El Estado no es, como el príncipe de otros tiempos, *legibus salutus*. Su soberanía no constituye un poder ilimitado, sino que según la expresión de los juristas, es el poder de limitarse a si mismo. Y éste límite se encuentra no sólo en el derecho de los individuos, si no también en la interna estructura de sus instituciones y de su constitución. La realización más concreta de tal principio es la que sanciona la responsabilidad de los funcionarios públicos, no sólo por haber lesionado derechos sino también por haber violado los intereses de los ciudadanos, declarando competentes para juzgarlos a los tribunales ordinarios o a cualesquiera otros independientes del poder ejecutivo. La tutela eficaz de los individuos frente al poder y a las arbitrariedades de los órganos de gobierno, constituye el signo de madurez civil de un pueblo.

En su complejidad, la concepción liberal del Estado con arreglo a derecho, constituye la antítesis más concisa de aquella otra que considera al Estado como fuerza, interpretando tal fuerza en su brutalidad más inmediata; esto es, usando la eficaz expresión de los alemanes, como derecho del puño (*Faustenrecht*). La crítica de esta pseudo doctrinal estatal, ha sido hecha por Rousseau. La fuerza, dice, es un poder físico, y no vemos qué moral podría resultar de sus efectos. Ceder ante la fuerza, es un acto de necesidad, no de voluntad. Si la fuerza es la que hace el derecho, el efecto cambia con la causa; toda fuerza que vence a otra, la sucede en su derecho y en cuanto se puede desobedecer impunemente, la desobediencia es legíti-

ma. Y como el más fuerte tiene siempre razón, trátase de hacer de modo que se sea siempre el más fuerte. Llamar derecho a la fuerza, es no decir nada. Si lo que se quiere decir es que se ceda ante la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo; nadie lo violará jamás (1). Con ésto no se afirma que el Estado no deba ser fuerte, si no que, en cuanto Estado, su fuerza se limita a imponer y a hacer respetar el orden jurídico.

La doctrina del Estado como fuerza bruta, no tiene en nuestros tiempos ningún partidario, salvo quizá alguna cabeza débil o enferma. Aquellos mismos escritores a los que se atribuye una tal insania, pronto interpretan como *fuerza* algo muy diferente. Tomemos como ejemplo al calumniado Treitschke, según el cual el Estado es, efectivamente, la fuerza; "pero una fuerza que atropella todo derecho, debe finalmente ir a la ruina, ya que en el mundo moral nada se tolera como no tenga la virtud de resistir. Una política leal y honesta adquiere un crédito que constituye una fuerza efectiva". Así, pues, en último término la fuerza del Estado corresponde al orden moral.

3) El tercer orden de funciones del Estado liberal, se refiere a los intereses administrativos, económicos y generalmente sociales. En su origen, el socialismo se ha manifestado hostil y reacio a reconocer esta categoría de atribuciones, por considerar al Estado incompetente y menos capacitado que los particulares, para tratar cuestiones que afectan esencialmente a los intereses privados. Según el principio manchesteriano, todo el que tenga un interés propio en una cuestión cualquiera, se halla en condiciones de resolverla mucho mejor que otro que sea extraño e indiferente a la misma. Pensando así, aquellos li-

---

(1) Rousseau, *Contrato social,* I, 3.

berales miraban con prevención especialmente a la burocracia, a través de la cual se manifiesta la actividad del Estado. Su programa político consistía, por consiguiente, en "reducir al mínimum" las funciones del Estado, limitándolo a ser posible a la conservación del orden jurídico y político. "Hay que contener el ímpetu que lleva a gobernar con exceso", tal era uno de sus aforismos preferidos.

Con el tiempo, estos temores frente al Estado se fueron poco a poco atenuando, en parte, debido a la elevación de los liberales al Poder, que les planteaba la necesidad de gobernar y de administrar; en parte por la transformación del Estado, que devenía la expresión sintética de las fuerzas individuales y no podía, por tanto, seguir siendo objeto de hostilidad; en parte, también, por la gran intensificación de la vida social, que creaba siempre nuevos problemas para los cuales la actividad del individuo era inadecuada. Se comenzó a ver que la no intervención del Estado en los conflictos de intereses económicos, no podía significar una ausencia pasiva, una garantía parcial tal como lo imaginaban los radicales, sino que exigía ya una actuación superior, una garantía imparcial para todos los contendientes, un obstáculo en cuanto al empleo, en la lucha, de medios lesivos para la convivencia civil. Más adelante, la misma exigencia liberal de que todas las fuerzas de la sociedad estuvieran en condiciones de cooperar eficazmente entre sí, y de que a ninguna se le quitara, arbitrariamente, su propia *chance,* ha sugerido medidas cada vez más numerosas de intervención que, aparentando limitar la libertad de los particulares, en realidad promovían el libre movimiento de los mismos. La libertad de todo el pueblo en vez de la de unos pocos privilegiados; la libertad como positiva

capacidad para desarrollar la personalidad propia y no como facultad abstracta que los peor dotados por la fortuna no podían, en modo alguno, ejercitar; he ahí la meta ideal hacia la cual los gobernantes sinceramente liberales iban orientando poco a poco su actuación propia.

Por eso, las funciones social y cultural, han ido adquiriendo una importancia cada vez mayor. El hecho mismo de llegar a ser el Estado una creación de los individuos, explica su deber de contribuir positivamente a la educación de la individualidad, a la expansión y a la disciplina de las energías personales y a su asociación voluntaria y libre. Cuidando sus cédulas orgánicas, se cuidaba a sí mismo.

CAPITULO II

LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

1. Unidad y oposición.—La relación entre el liberalismo y la democracia, tal como se ha venido manifestando en el transcurso de nuestra investigación, es, a la vez, de continuidad y de oposición. Nadie puede negar que los principios sobre los cuales se basa la concepción democrática constituyan la explicación lógica de las premisas ideales del liberalismo moderno. Se pueden compendiar en estas dos fórmulas: extensión de los derechos individuales a todos los miembros de la comunidad; y derecho del pueblo, como una totalidad orgánica, a gobernarse por sí mismo. Ahora bien, una y otra fórmula constituyen los dos momentos, o mejor, los dos polos de la actividad liberal. Uno representa la libertad negativa del régimen de garantías, es decir, la garantía formal de que la actividad del individuo no será perturbada en su manifestación propia. Otro representa la libertad positiva, es decir, la expresión del poder efectivo de la individualidad libre para crear *su* Estado.

No bien el liberalismo rebasa la fase feudal y rechaza el concepto de libertad como privilegio o monopolio tradicional de unos pocos para asumir el de una libertad como derecho común para todos, cuando menos potencialmente, encuéntrase ya en el mismo camino de la democracia. Es verdad que no faltaron resistencias obstinadas en los medios liberales más moderados (por ejemplo, en los constitucionales franceses de principios del

siglo XIX, y más todavía en los liberales alemanes e italianos) al pasar el liberalismo de la primera a la segunda fase. Hemos recordado en la parte primera la oposición planteada por Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. La una corresponde al concepto actual de democracia, en su significación positiva de auto-gobierno del pueblo; la otra a la doctrina del régimen de garantías. La distinción entre liberalismo y democracia quedaría de esta manera trazada del modo más simple y claro, sin dar lugar a aquellos problemas tormentosos surgidos al confundir ambos dominios. Pero sería también un liberalismo estéril el que sólo se contentara con reinvindicar los derechos de los individuos como si fuera algo patrimonial, sin consideración alguna respecto de su uso y de su poder efectivo, y el que desconociera en la libertad precisamente su valor más alto: el de crear hombres capaces de gobernarse por sí mismos.

En efecto, el temor de los constitucionalistas, justificable en el momento histórico de su aparición como elementos de transición de la antigua monarquía administrativa al nuevo Estado liberal, ha sido en todas partes rebasado. Una división entre liberalismo y democracia no es ya, pues, posible: tienen un campo común. Ni siquiera se distinguen en el modo de gobernar ese dominio. Bajo este aspecto, incluso algunas de las diferencias primitivas han ido dulcificándose con el tiempo. La democracia, al aparecer por primera vez en el turbio horizonte de la revolución francesa, fué algo híbrido y confuso. Encerraba dentro de sí a lo que hoy llamamos democracia *stricto sensu*, y a lo que más tarde se ha ido separando con el nombre de socialismo. A estos dos elementos diversos correspondían, entrelazadas y confundidas, dos mentalidades diferentes de gobierno. La una

quería limitar el principio de igualdad a una expresión puramente jurídica y tendía, por tanto, a cooperar en el progreso social con medios ordenados y legales, respetando los derechos adquiridos y reconociendo los frutos "individuales" de tal libertad. La otra deseaba efectuar una redistribución violenta de los valores y de los bienes sociales y sustraer a los individuos todos sus derechos para entregárselos a la colectividad. A esta expropiación, no sólo de bienes sino también de derecho y de valores individuales, el liberalismo siente una repugnancia profunda, mientras que nada tiene que oponer al programa propiamente democrático que coincide con el suyo. Ahora bien, sucedió que—después de separarse y oponerse una a otra, durante el siglo XIX, las dos ramas de la democracia originaria, y de llegar la segunda de ellas a cambiar incluso el nombre—el liberalismo y la democracia que supervivió acabaron por coincidir en la concepción formal del Estado, basada en el reconocimiento de los derechos individuales y de la capacidad del pueblo para gobernarse por sí mismo.

La extensión democrática de los principios liberales ha tenido su complemento práctico en la concesión de los derechos políticos a todos los ciudadanos y en la participación en el Estado de las clases más modestas de la sociedad. La asimilación ha podido efectuarse sin modificar esencialmente la estructura política y jurídica de las instituciones liberales, confirmando así la unidad de los principios.

Sin embargo, sería erróneo extraer de aquí, como consecuencia, una identificación completa y sin máculas. Bastaría para desmentirla el recuerdo de las continuas y ásperas luchas—de que hemos hablado en el curso de nuestro relato—entre liberales y demócratas. No se puede des-

conocer en ellas un aspecto transitorio y contingente, debido a la resistencia de las clases privilegiadas para extender a los demás sus privilegios; pero hay también un aspecto más permanente que tiene su origen en una divergencia profunda de mentalidad política que da lugar a serios y prolongados conflictos en el terreno de la práctica. Hay, sobre todo, en la democracia una fuerte acentuación del elemento colectivo, social, de la vida política a costa de la individual. Llegado a su pleno desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX, ha sufrido el influjo del organicismo social del ambiente histórico y de la expansión industrial que creaba una doble concentración de capitalistas y de trabajadores, ahogando con las asociaciones (trust o sindicato) las iniciativas aisladas. Ha sufrido igualmente el influjo de las filosofías materialista y positivista que también buscaban la manera de anular al individuo en el ambiente, quitándole toda razón de ser singular y diferenciada. Estos impulsos convergentes, han servido para trastornar poco a poco la relación primitiva que la mentalidad liberal había establecido entre individuo y sociedad. No es la cooperación espontánea de las energías individuales la que crea el carácter y da valor al conjunto, sino que es éste el que determina y forja sus elementos. El individuo es obra de la sociedad: aisladamente no es nada. Su fisonomía particular se la proporcionan las relaciones del ambiente. Surge de aquí la consecuencia según la cual la acción política, en el más amplio sentido, debe partir no del individuo sino de la sociedad, actuando por medio de ésta sobre el primero.

He aquí el fundamento de aquella impaciencia que caracteriza a la mentalidad democrática, ante toda expansión gradual de actividad individual y ante la formación

interna de la personalidad humana; y de su tendencia, a la vez, a anticipar estos resultados con un impulso provocado desde fuera sobre toda la masa. El lógico desarrollo de tal tendencia lleva no sólo a desconocer la eficacia constructora de la libertad sino también a someterla y a deprimirla. Cuando la libertad se extiende potencialmente a todos los individuos de la colectividad, en el acto fructifica, mas sólo en un número limitado de personas, es decir, que da vida a una especie de aristocracia, activa y despierta, que inevitablemente ofrece el aspecto de clase privilegiada. Ahora bien, la antipatía democrática hacia todo aquello que contrasta con su sentimiento de igualdad y con la uniformidad de la masa, la impulsa a neutralizar este espontáneo proceso de diferenciación social, bien haciendo descender arbitrariamente a los que se han elevado, o bien elevando artificialmente a los que están debajo. El arte de suscitar un deseo interno a elevarse, con el cual se pueda meramente exteriorizar la existencia de un valor y de un propósito de dominación, lo ignora absolutamente la democracia satisfecha con difundir derechos y beneficios que por su carácter gratuito provocan una desvalorización preventiva y cuya utilidad, no sentida ni comprendida, favorece la disipación. Esta práctica tiene por objeto lograr que el pueblo no esté educado, a fin de sustraer de su vida espiritual cuanto se le proporcione en vida material, y que de esta manera adquiera el hábito corruptor de confiar en la providencia social, que le ahorra el trabajo de actuar por cuenta propia.

La consecuencia práctica de lo expuesto es la negación efectiva de aquel auto-gobierno que figura, desde el punto de vista formal, en el número primero del programa democrático. Dicho de otra manera, el auto-gobierno

se reconoce sólo en la cúspide de la jerarquía social, como poder único y total de la sociedad sobre sus propios miembros, pero se anula en sus grados intermedios, es decir, en cuanto gobierno de los individuos y de las asociaciones parciales. Hay en estas últimas, en efecto, una fuerza de resistencia que se opone al exceso de poder de la colectividad, fuerza que no tolera la democracia, por considerarla un obstáculo para la rápida y libre circulación de su obra de gobierno, que va del centro a la periferia. Mas también en ellas se obtiene una educación para el auto-gobierno, gracias a la cual la sociedad se capacita como un todo para regirse por sí misma, capacitación que se pierde por culpa de la democracia. Negando la autonomía de las partes, se termina por negar también la autonomía del conjunto y por dejar que bajo el pabellón de una soberanía popular de comedia, ejerzan un dominio abusivo la burocracia y las engañosas artes de unos pocos demagogos. Desde un punto de vista formal la democracia, ciertamente, no niega los derechos de las asociaciones privadas y de las instituciones territoriales locales, pero las corroe sustancialmente con su ineptitud para comprender el valor formativo de la libertad que debe presidir a su creación y a su funcionamiento. Por eso, la administración de los municipios y de las provincias, en vez de ser algo realmente autónomo, se convierte en un simple anillo de la cadena burocrática, en una expresión jerárquicamente subordinada a la política central que sirve como de *longa manus* a la actividad niveladora del gobierno.

Dada esta tendencia a la centralización, es inevitable que en la política democrática ocupen el primer puesto aquellas funciones económicas, sociales y culturales que para el liberalismo tienen sólo una importancia secunda-

ria, en cuanto medios de integración de las actividades individuales. Para la democracia ya no se trata de integrar, pues ello supondría el explícito reconocimiento de que los individuos son la verdadera fuerza motriz de la sociedad, sino de sustituir, de imponer, de efectuar positivas redistribuciones de valores. La iniciativa del progreso corresponde a la sociedad; el individuo no es más que un medio o ingrediente para el trabajo, cuyo fin le sobrepasa. La ingerencia estatal todo lo cura, según la mentalidad democrática, y está destinada a reparar todos los defectos, tanto de la falta de madurez como de la pereza.

2. Estatolatria democrática. — Pero el crecimiento cuantitativo del edificio del Estado, como depende de una orientación política, lleva consigo un cambio también cualitativo en el carácter del Estado liberal. Las manifestaciones de este cambio se pueden ya observar en la concepción de Rousseau, que ha dado al Estado democrático su arquetipo ideal. Hemos visto en la Introducción, que el contrato social es el medio para transformar los derechos naturales del individuo en derechos civiles. Esta innovación parece, a primera vista, que no debería afectar al sujeto de derechos, pero en realidad el individuo que los sustenta no es ya el hombre libre sino una entidad colectiva, la sociedad misma, y el sujeto originario participa solo mediatamente, como órgano de la colectividad y, por tanto, a nombre de una función.

El Estado democrático es el resultado, pues, de una expoliación efectiva de los derechos de los ciudadanos, y de atribuir aquellos a una voluntad general, a una soberanía popular única e indivisible. Formalmente, el individuo nada pierde ya que debe encontrar, como miem-

bro de esa soberanía, todo aquello que pierde como particular. Pero en la práctica esta equivalencia es aparente y engañosa. Para que subsistiera de hecho, se necesitaría que la voluntad general y la voluntad de cada uno coincidieran exactamente, es decir, que el interés colectivo resultara ser la suma aritmética de los intereses individuales. En cambio es, usando de la misma metáfora, la suma algebráica; o en otros términos, implica la neutralización de todas las diferencias individuales. La voluntad general, como ha demostrado la práctica democrática, no es más que la voluntad de la mayoría numérica. La omnipotencia de la mayoría es el corolario práctico de la democracia; y el respeto formal a los derechos de las minorías carece de una sanción eficaz cualquiera, por el hecho mismo de haberse despojado los individuos de su capacidad para hacerlo valer, al conferir al Estado todo su propio ser.

La concentración de un inmenso poder al servicio de una mayoría, con frecuencia ficticia, constituye realmente una tiranía y, por eso, no hay error en colocar en una misma línea a la democracia y al despotismo. De ahí que se considere como la más grave y peligrosa forma de despotismo la que se origina de la democracia, por el hecho mismo de remover las más bajas capas de la sociedad y proceder a una nivelación, es decir a destruir aquellas fuerzas que podrían contenerlo y limitarlo. No sólo son tiránicas las minorías sino también las mayorías, cuya efectiva consistencia social es bien diferente de la que figura con su nombre en la escena política. El motivo de esta deficiente relación se atribuye, en general, al carácter brutalmente numérico y anticualitativo que informa la elección de las representaciones políticas. Pero el argumento es en parte ilusorio. Cuan-

do se habla del triunfo del número en la democracia, se olvida que no es un número de malos o de buenos del que se trata, si no de hombres, y que, por tanto, la cantidad es la expresión simbólica de un valor cualitativo. La extensión del sufragio es en realidad una extensión de consentimientos, una adhesión a algo ideal, a un programa, a una personalidad; es, por tanto, el principio de una síntesis. Si le damos la vuelta, no tardamos en reconocer que todos los clamores de los contrarios a las elecciones, no han bastado, sin embargo, para descubrir un mejor criterio de selección.

El mal de la democracia no está en el triunfo de la *cantidad,* sino más bien en el triunfo de la *mala calidad,* que se revela en el *número* como a través de cualquier otra manifestación del espíritu democrático. La escasa educación de la masa, elevada con un *fiat* a la cúspide de la soberanía; la necesidad de lograr partidarios en un cuerpo electoral que no está políticamente preparado y que pone en evidencia las capacidades más dudosas, dispuestas a secundar los bajos intereses y las turbias pasiones de la masa; la misma omnipotencia del Estado, que hace que su conquista resulte más ambicionada por aquellos que aspiran a su disfrute en beneficio de sus fines particulares; todo esto abre un abismo entre las mayorías efectivas y las representativas, y hace que la democracia amenace con llegar a ser una tiranía para todos en favor de unos pocos.

Se ha hecho notar muchas veces en el curso de la historia por los más destacados intérpretes del liberalismo, otro hecho más grave en esta nueva forma de tiranía frente a la antigua. No se limita a dominar sobre el cuerpo, sobre la materia, sino que tiende a someter y a aniquilar también el espíritu. La figura tradicional de la

tiranía, tal como la han reflejado los escritores del pasado y como se ha manifestado por lo demás en la historia hasta tiempos recientes, es la de una fuerza opresora, pero externa y efímera, que exige una conformidad exterior de actos y de palabras, pero que se desinteresa de la interioridad espiritual, a la que no podría, sin embargo, llegar con sus propios medios y a la que deja actuar por sí misma, a título, sin duda, de compensación o de alivio ante la tensión producida por el rigor de las leyes.

La tiranía democrática se fija, en cambio, precisamente en el espíritu. Exige el consentimiento, sin el cual su acción resultaría ineficaz. Todo trabajo igualitario y nivelador sería imposible sin un difuso sentimiento de igualdad, rebajado hasta la mezquindaz de la envidia. Que la sociedad lo sea todo y que comprenda, por tanto, dentro de sí todas las cosas: he aquí un principio que no se puede llevar a la práctica únicamente desde arriba por el Gobierno, sino que exige una colaboración general del público y, por tanto, una reciprocidad de odios, envidias y delaciones. La tiranía democrática encuentra en todo ciudadano un policía y no tiene, por tanto, límite en su extensión. Stuart Mill lo ha expuesto con gran claridad cuando ha dicho que no se ejercita sólo sobre los actos, sino también, y de un modo especial, sobre las opiniones, precisamente porque de opiniones está tejido el prestigio de la democracia, y toda divergencia, toda singularidad, fácilmente se interpreta como una tentativa de perjudicar al Estado.

Esta tiranía tan íntima para el espíritu humano, tiene su sanción casi religiosa en la llamada estatolatria. La idea de que el Estado sea una especie de Providencia terrenal, de que todo lo que parece corresponder a los in-

dividuos sea creación suya, de que se atribuya la normalidad de todo pensamiento y de toda creencia, y, por tanto, el principio de la verdad, de la justicia y del bien, lleva a la adoración del Estado, que es la más degradante forma de la idolatría moderna. ¿Qué otra cosa es, en efecto, la idolatría más que el culto de lo creado en lugar del culto del que lo crea, de la adoración de las obras hechas por mano del hombre?

La nueva forma de idolatría constituye lo más opuesto al sentimiento liberal del Estado. Verdad es que no han faltado alguna vez en la historia del liberalismo ciertas desviaciones en este sentido, que contrastaban con la orientación general de la mentalidad liberal y se justificaban en parte como expresión enfática y excesiva de un legítimo orgullo ante lo imponente del nuevo Estado construído bajo el régimen de libertad. Pero, generalmente, el liberalismo se ha dado siempre cuenta de la oposición entre el Estado como criatura de la libertad, y el Estado como creador de la libertad y de la personalidad de los ciudadanos. Ningún liberal digno de este nombre ha pensado jamás en que su conciencia pudiera ser totalmente absorbida por la conciencia del Estado. Sabe, en efecto, que en la autonomía de su conciencia reside un valor espiritual absoluto y que se halla además la fuente misma de todo progreso estatal. Todos los frutos de la concepción liberal, que hacen del Estado una realidad humana en continuo devenir, susceptible de constantes modificaciones y transformaciones, se perderian si se le convirtiera en una divinidad, objeto trascendente del culto y de la reverencia pasiva. Sólo quienes conciban al individuo como mero producto de la sociedad, pueden aceptar esta idolatría; por eso, es muy propia de la democracia actual.

3. Democracia liberal.—Las consideraciones que anteceden, en relación con las consecuencias de la doctrina y de la práctica democráticas, ¿son, quizá, esenciales tanto a una como a otra? ¿Es inevitable su reacción contra aquella libertad, de la que tal vez obtuvieran sus primicias? Desde el punto de vista histórico, en que estamos colocados, estas consecuencias sólo pueden ser contingentes; más que de una abstracta deducción de conceptos, proceden de la mentalidad histórica de las democracias actuales, de las intuiciones deterministas y antiliberales de la filosofía positiva en que se inspiraron, del absorbente organismo de la fase ascendente de la evolución industrial que va reduciendo cada vez más los límites en la independencia de los individuos. Es un hecho innegable que la rígida y poco inteligente aplicación del principio de igualdad, tiende a mutilar los trabajos de la libertad, que necesariamente son diferentes y desiguales, y a difundir a la vez con las cualidades mediocres el amor también hacia la mediocridad. La envidia democrática hacia las grandes fortunas personales reduce toda posibilidad práctica de independencia individual, de auto-gobierno, de resistencia a la opresión del poder central, concentra todos los bienes y todos los valores en instituciones impersonales y anónimas cada vez más generales, hace de cada individuo un empleado o un dependiente, y burocratiza, por tanto, la vida social, rebajando su ritmo y su tono. De esta manera se va instaurando una servidumbre sin señores, más dulce y más degradante que la antigua (como decía Tocqueville), sin aquella intromisión vital que sólo la presencia hostil de un señor puede generar. Con frecuencia, sin embargo, el señor está en acecho y espía la ocasión de opoderarse, en ventaja propia, de la gran masa servil que parece ha-

ber sido como preparada en su beneficio: para crear de la tiranía democrática, la dictadura de uno solo, únicamente se necesita poner el punto sobre la *i*.

Pero la conciencia de este peligro permanente en la pura democracia disociada de todo espíritu liberal, ha hecho, en buen hora, que los exponentes de más valía dentro de una y de otra orientación reconozcan la necesidad de una penetración del liberalismo en la sociedad democrática, que provoque una diferenciación en la estancada uniformidad de sus elementos y los reavive íntimamente convirtiéndolos en centros de cooperación espontánea y a la vez de resistencia contra la opresión de la masa. Se trata de una exigencia semejante, aun cuando más compleja, a la que hemos visto agitarse dentro del mismo liberalismo entre los defensores de la libertad en singular y de las libertades en plural, exigencia que tiende a buscar solución en una síntesis superior de lo idéntico y lo diverso, de lo único y de lo múltiple. La posibilidad de una tarea semejante, se encuentra en la unidad originaria del liberalismo y de la democracia y en el mismo carácter dialéctico de su oposición, por un lado, reclamando y por otro, solicitando con gran vivacidad polémica.

Dada la importancia preponderante que ha adquirido la democracia en la sociedad contemporánea, esta síntesis toma el nombre de democracia liberal, en la que el adjetivo liberal tiene valor calificativo y sirve para acentuar aquella necesidad de especificación y de diferenciación que surge y actúa dentro de la uniformidad mortificante y opresiva de la sociedad democrática. Se trata, según los defensores de esta dirección, de crear una democracia de hombres libres, por tanto, de educar a la masa en el sentimiento de la autonomía, promover su espíritu de asociación y de cooperación espontánea que

tiende a destruir todo lo que hace amorfas a las masas, y a preparar el auto-gobierno del Estado por medio de las más variadas y originales formas del auto-gobierno particular y local. Es una tarea bastante difícil, ya que su ejecución no puede ser obra de una providencia estatal que actúe desde arriba, sino que necesita apartar de las conciencias su costumbre pasiva de contar con un auxilio externo. Se trata de un paciente y asiduo trabajo de educación, de un práctico ejercicio de la capacidad y de las actitudes personales.

En el terreno de la organización política de los partidos, esta democracia liberal no puede esperar rápidos éxitos. No es posible, en las condiciones presentes de educación política general, que las grandes masas en que se reclutan los partidos posean la capacidad necesaria para comprender la exigencia sintética que la misma encierra y mucho menos para llevarla a la práctica. Pero existe un medio indirecto de reparar esta deficiencia. La gran expansión de los partidos democráticos ha reducido mucho las filas de los viejos partidos liberales, hasta el punto de integrarse con una exigua minoría. Esta derrota liberal puede tener, y comienza, en efecto, a tener una gran eficacia selectiva y reorganizadora, gracias a la cual los renacientes partidos liberales, reducidos en número y depurados de las abundantes escorias que los agobiaban, se encuentran ahora en mejor disposición para cumplir dentro de la sociedad democrática una función de control y de crítica, es decir, de oposición en el mejor sentido de la palabra. No pueden llegar a competir con la democracia en la obra de proselitismo electoral entre las masas, pero consiguen, en cambio, rescatar del gran fondo común un pequeño dominio particular que cultivan a su manera, como una especie de campo experi-

mental de la libertad. Un influjo duradero del liberalismo sobre la democracia no es posible como la acción no se comunique desde abajo, desde las experiencias más humildes de las asociaciones y de las organizaciones, para subir poco a poco hasta las manifestaciones más generales de la vida social. Se trata de traducir en actos la génesis y el desarrollo de la aristocracia de la libertad, de las llamadas *élites* sociales, de extraerlas del bloque informe de la masa de modo que por caminos diversos, con esfuerzos separados, pero convergentes en su fin, todo el bloque vaya poco a poco bosquejándose y ofreciendo una multiplicidad de formas de figuras definidas.

La distinción entre liberalismo y democracia, en el terreno de la organización práctica de los partidos, parece, por consiguiente, muy oportuna cuando menos en este trabajo preliminar y pedagógico. El sentimiento de diferencia entre ambas mentalidades, tal como se han venido forjando en el curso de la historia contemporánea, es condición esencial para su síntesis. Sin ello degenera en una vana y estéril confusión condenada a perder los frutos de la una y de la otra.

CAPITULO III

LIBERALISMO Y SOCIALISMO

1. Clase y partido.—La aparición del socialismo en la escena política, en la segunda mitad del siglo xix, y sus rápidos progresos, ha causado una perturbación profunda en la conciencia liberal, pero a la vez ha proporcionado nuevos elementos para una aclaración y un reajuste. Separándose de la genérica y pletórica democracia, con la que estaba originariamente mezclado, el socialismo se ha construído una concepción doctrinal propia y un método de acción capaz de poner en evidencia aquel contenido social que la democracia había creído poder modelar de acuerdo con la forma preexistente del Estado liberal. Se ha forjado el ideal de un nuevo Estado que realizar y no se ha contentado con predicar, en forma utópica, un advenimiento, como había hecho el antiguo y poco maduro socialismo de la primera mitad del siglo, sino que se ha dedicado a prepararlo con un activo trabajo de organización y de educación de las masas democráticas.

Esta acción la facilita la evolución del industrialismo, que generalizando y centralizando el sistema fabril, ofrecía un número cada vez mayor de reclutas concentrados y ligados por una gran afinidad de intereses. Se ha podido así separar, de la masa total de la democracia, una parte que en cierto modo esbozaba ya una nueva forma, a saber, el proletariado de las fábricas y, más limitadamente, el proletariado agrícola, allí donde el desarro-

llo industrial de la agricultura había dado a esta clase una fisonomía social semejante a la de la otra.

El socialismo constituye, por consiguiente, una especie de la democracia, y a título de especie, expresa una exigencia afin a la que hemos visto manifestarse con el liberalismo. Pero la especie, es decir, el contenido y la forma de este proceso de diferenciación, es distinto y también opuesto; así, pues, entre liberalismo y socialismo se entabla una abierta y viva oposición.

La organización socialista, sobre todo, parte del principio de la lucha de clases, considerado, en su manifestación histórica moderna, como lucha del proletariado contra el capitalismo. No es misión nuestra hacer un análisis particular y profundo de este principio. Lo que ahora nos interesa resaltar es su interferencia con el concepto de partido político, la que tiene lugar por el hecho mismo de que el socialismo, en espera del advenimiento del nuevo Estado, desenvuelve su propia acción en el interior del Estado liberal, y a la clase social que organiza en vista de la lucha económica, le da también la estructura de un partido político en concurrencia con los demás partidos.

Ahora bien, una clase es una agrupación particular de individuos homogéneos, pues, coincide con el partido en este aspecto; pero se diferencia de él profundamente porque mientras el partido es un conjunto de particulares orientados hacia un fin general, la clase, en cambio, es un conjunto de simples particulares que no están animados por una razón de ser superior. Hemos visto antes, que la idea de partido constituye solo un momento o elemento de la idea de Estado, con lo que el interés parcial que crea la diferencia, queda comprendido y transfigurado en una conciencia común y más alta, en

la idea de una misión estatal que es preciso ejecutar en interés de la comunidad entera. Y es esto tan verdad, que un partido en el Poder no gobierna para sí, sino para todos. Un valor de universalidad semejante constituye, como decíamos, una innovación política en la particularidad económica social que preside la diferenciación de los partidos. Por el contrario, en la clase sólo hay la expresión inmediata del interés, sin aquella innovación original y sin aquella exigencia sintética; por lo tanto, la constitución del socialismo como partido, por su estructura específicamente clasista, origina una perturbación profunda en el orden y en el funcionamiento del Estado liberal.

Mientras los partidos socialistas constituyeron una minoría ínfima, esta perturbación no fué muy sensible. Pero al agrandarse y llamar a las puertas del Poder, trastornaron todos los fundamentos del Estado. Llevaron al gobierno una mentalidad partidista y un programa de dictadura por una clase, que es la negación brutal de toda exigencia verdaderamente política. Hay que reconocer, sin embargo, que han advertido que en su concepción, el elemento clase era provisional y transitorio, y que una vez expropiado el capitalismo, la lucha de clases habría terminado y sería posible gobernar para todos. Pero no deja de ser extraño que, precisamente el socialismo que ha puesto en dramática evidencia la lucha y que en su investigación histórica ha entrelazado a protagonistas y acontecimientos en todos los períodos de la historia humana, pueda desear una ilusión tan banalmente quietista y no logre comprender que los fundamentos de la lucha no dependen de contingencias externas, sino que se hallan en la raíz de la actividad de los hombres, y que la división en clases es eterna, como son

eternos los motivos de esta actividad. Hombres como Lassalle, Marx y Engels, en el momento mismo en que creaban una nueva y profunda diferenciación histórica, soñaban, como meta de su trabajo, en una uniformidad seca y muerta.

Pero independientemente de estas consideraciones, la idea de la clase única y total, epílogo de la lucha de clases, está muy lejos de representar aquella transformación del interés particular en la universalidad política, a que quizá quisiera aproximarse. Recuerda, gracias a esta tendencia mimética, a la concepción de los partidarios de Bentham que querían extraer los valores de la moralidad de la cohexión de los intereses. Pero la política, como la moralidad, no es un recipiente, sino una *forma mentis* original. Ahora bien, lo mismo que para calificar moralmente un acto no basta situar las consecuencias en relación con todos los actos de la sociedad, así tampoco la universalidad de la forma política se obtiene agregando uno a otro todos los intereses de la humanidad, sino que se la puede encontrar también en uno solo de ellos. La doctrina socialista parece, por lo demás, condenada a oscilar perpetuamente entre un estrecho particularismo y una generalización vacía y sin efectos, entre un presente sectario y un porvenir apocalíptico, sin lograr conectar, en una articulada unidad, los disociados elementos de la síntesis social.

Con llegar a constituir un partido político, el socialismo altera no sólo la propia fisonomía sino también la de los otros partidos. En efecto, rebajando la lucha política a una lucha económica por mantenerse en su posición clasista, obliga también a sus adversarios a organizarse como partidos de clase, haciendo que pierdan aquel sentimiento de universalidad en su función pública

que sería tanto más necesario en presencia del socialismo. De los partidos liberales del pasado podrá decirse que han pecado por espíritu egoísta, por prejuicios de clase, por estrechez de miras, pero es necesario reconocer que jamás han elevado su egoísmo a máxima fundamental de gobierno y que siempre han procurado colocarse por encima de una mentalidad estrechamente burguesa. En cambio, ahora, al abrirse camino el convencimiento, bajo el impulso de la oposición socialista, de que ellos son expresión política de la burguesía y que deberán, por tanto, tener como misión la defensa de los intereses de una clase contra los de otra, amenazan con aniquilar todo esfuerzo que tienda a favorecer una más alta expresión política de los contrastes económicos y a posibilitar una convivencia ordenada y civil de las clases.

En cambio, degradando la lucha política a una lucha económica, los términos de la misma—la conquista del Poder—, en vez de consistir en el triunfo de una corriente política estatal, válida para todos los miembros de la comunidad, deviene el triunfo de un grupo con perjuicio para el otro, el predominio de algunos intereses partidistas con menoscabo de los de otra fracción, y, en último término, en perjuicio de la colectividad. La tendencia arrolladora de la mayoría, que hace poco indicábamos al hablar de la democracia, encuentra aquí una corrupción más, ya que las mayorías democráticas por lo menos revisten un carácter político y tienen, aún cuando sea en grado mínimo, una conciencia de los deberes del Estado; en cambio, el particularismo de los intereses se afirma del modo más inmediato y brutal, sin una apariencia de mediación política.

Habiéndose desviado y habiendo degenerado en esta forma la lucha, amenaza con comprometer la permanen-

cia del Estado y la continuidad de la vida histórica. El triunfo de un partido-clase, puede llegar a ser el triunfo de un partido-Estado, y la sucesión de los partidos en el Poder, en vez de tener en la identidad del Estado la norma que preside su normal desarrollo, degenera en una sucesión de movimientos revolucionarios.

Sin embargo, el liberalismo no tiene una conciencia clara de este peligro. Ha perdido contacto con su tradición, ha petrificado su mentalidad en unas cuantas fórmulas envejedidas, en las que sería insensato buscar soluciones buenas y rápidas a los problemas nuevos que la realidad le ofrece. Ha sido, además, fácilmente rebasado por la furia de las corrientes económicas y sociales, que lo han desviado de su línea histórica. Su primero y más grave error ha sido aceptar la imposición de la lucha política en términos de lucha económica y social y dar a sus partidos el carácter de partidos burgueses. Pero, aun cuando el reclutamiento de sus propios partidarios hubiera sido hecho, y no lo fué, exclusivamente entre burgueses, debería haber continuado rechazando aquella calificación de clase, y afirmando enérgicamente que en el terreno de la lucha política no hay clases, sino sólo partidos, es decir, puntos de vista particulares sobre la totalidad, cuya calificación, por consiguiente, debe tener necesariamente un valor universal.

Esto no quiere decir que no exista la lucha de clases. Existe, pero en la esfera subordinada de la vida económica social. Haber confundido la sociedad y el Estado y haber hecho de éste último un mero gestor y administrador de intereses sociales, ha sido uno de los errores más graves y funestos de la ciencia política contemporánea, especialmente de la que se inspira en el socialismo. El Estado no es la sociedad, sino la organización po-

lítica de ésta. Por consiguiente, es una figura superior en la que se combinan, como en un todo orgánico, los elementos diversos y en lucha de la vida social.

Hay, como decimos, en el aspecto político de esta figura, una innovación en cuanto al contenido bruto de las relaciones económicas y sociales. El egoísmo de las clases, que no reconocería límite alguno a su expansión, encuentra en la soberanía de aquella figura el freno y el ambiente necesarios para la convivencia civil; y encuentra, además, en las corrientes ideales de los partidos políticos, una expresión depurada y generalizada merced a la cual todo partido se halla obligado a considerar aquel interés egoísta como elemento para una síntesis de gobierno. La lucha entre los partidos y su control recíproco, hacen que se desenvuelva éste motivo sintético en forma adecuada para recibir la sanción de la autoridad del Estado. Así, pues, la figura superior de la soberanía del Estado no se impone desde arriba sobre el contenido de la vida social, sino que surge poco a poco de ella gracias a una selección espontánea de sus elementos. Tal es la íntima estructura de la concepción liberal. Si se prescinde de la idea del Estado como algo superior a la sociedad, y de la mediación de los partidos políticos, la explosión salvaje de la discordia social es inevitable. Todo recurso en segunda instancia está excluído.

Pero los partidos políticos nacidos del liberalismo (y no nos referimos a los partidos estrictamente liberales) al perder de vista la originalidad de su posición política inicial y rebajarse a la condición de partidos burgueses, es decir, a formaciones económicas de clase, han pretendido con frecuencia transferir a la esfera de la sociedad aquella misión sintética y estatal que habían sustraído a un escenario más apropiado para ella. Frente a los que han

pretendido negar la lucha de clases, empeñándose en no ver nada, hay otros que han intentado rebajar al Estado a la condición de árbitro "económico" en aquella lucha. La tentativa no ha sido feliz, ya que el Estado no es un técnico. Su verdadera función es la política y cuando interviene en calidad de experto, resuelve la dificultad reconociendo tal condición a un prefecto o a un empleado incompetente.

El más grave estravío político de esta clase fué el ocurrido en Italia entre 1923 y 1925, a consecuencia de una híbrida unión de reminiscencias sindicalistas mal digeridas y de instituciones liberales incautamente manejadas. Se comenzó pretendiendo establecer coactivamente una colaboración entre las clases, lo que en el momento presente de evolución social es absurdo; y se ha querido más tarde, cometiendo un error mucho más grave, trasladar todo el aparato sindical, así construído, a la esfera de las instituciones estrictamente políticas, lo que equivale a rebajar estas últimas al nivel de aquél. Después de cuanto hemos dicho, el error resulta evidente: la investidura política de los sindicatos no ha servido para otra cosa que para llevar al Estado el particularismo más inmediato de los intereses sociales; para anular las funciones propiamente políticas y estatales; para sancionar la lucha social en su brutalidad nativa, y para hacer irreparables las consecuencias. Pero lo más grotesco de tales tentativas es que se hacían para pacificar a la sociedad por medio del Estado, al mismo tiempo que degradada la política a expresión de clase y al Estado a la expresión de partido, se sembraba a manos llenas la discordia, precisamente dentro del Estado que debía de actuar de pacificador. El desconocimiento de un círculo propio para la política en el que realmente se pueda pa-

cificar y componer lo que en la sociedad se divide y se combate, ha hecho que los inexpertos reformadores cumplieran su misión al revés, queriendo unir lo que estaba dividido y dividiendo lo que constituye un medio único de unión. Este absurdo tendrá quizá el mérito de ofrecer algún día ocasión a los manuales de política, para que prueben con el método de reducción al obsurdo la autonomía del objeto de su disciplina.

2. El materialismo histórico.—El escaso aprecio a los valores políticos, por parte del socialismo, se debe a la concepción del materialismo histórico que informa todo su sistema. Según esta concepción, el factor económico tiene una importancia fundamental en la sociedad y todos los demás, comprendiendo al político, no sólo son secundarios sino que constituyen un mero reflejo del primero. La economía proporciona la estructura del edificio; la religión, la política, la moralidad forman una superestructura. Así se explica que en su programa de acción el socialismo se haya preocupado esencialmente de las relaciones económicas de la producción y de la distribución, pensando que todo lo demás le sería dado por añadidura. Ha descuidado la formación de una verdadera educación política, convencido como estaba de poseer con la técnica económica el secreto de esta disciplina; y al esforzarse constantemente por traducir todo problema político a términos de economía, ha logrado llevar a las soluciones un estrecho tecnicismo y un espíritu administrativo y burocrático.

En efecto, la transformación de la política en burocracia, preparada de antemano por la mentalidad democrática, encuentra su más completa realización en el socialismo a causa de su idolatría por la técnica. ¿Cómo

nos podríamos jamás figurar a la representación sindical elevada a órgano político del Estado, como no fuera en plan de asesoramiento administrativo y burocrático? El carácter estatal, esto es, universal por excelencia, de la síntesis política, rebajado a expresión general de los intereses económicos, dentro de su misma esfera, se confunde con el de la burocracia, que es precisamente el órgano imparcial que administra los intereses generales del país. La gran novedad del tecnicismo político de importación socialista, significa exclusivamente un retroceso hacia la posición de la monarquía administrativa que el liberalismo había, con gran esfuerzo, apartado, creando un Estado político por encima de la esfera de la administración ordinaria.

El ideal burocrático del socialismo atraviesa todos los grados de la jerarquía social y tiende a transformar cada individuo en un empleado. En efecto, otro de los cánones más funestos del materialismo histórico es el que considera al individuo como un mero producto impersonal del ambiente social. La consecuencia es que como todo es debido a la sociedad todo debe serle también atribuído en derecho; el individuo, por tanto, no podría ser más que el gestor y el administrador de un interés, que no es propio sino común.

Así, surge la oposición más completa entre el individualismo liberal y el socialismo, que en la democracia estaba en cierto modo disimulada y latente. Para el liberalismo, el desposeer de esta manera al individuo, constituye no sólo una injusticia sino también un error, o más bien, una serie de errores, ya que se desconoce lo que hay de espiritual y autónomo en su formación; se quita, además, valor a las asociaciones voluntarias de individuos, que son, sin embargo, un producto grandioso del socia-

lismo y la demostración evidente de la capacidad individual para reaccionar contra el ambiente; y, por último, se amenaza con rebajar el tono de la vida social, sometiendo su conciencia y atenuando, por tanto, indirectamente la actividad de su principal fuerza de progreso. No se niega totalmente la utilidad del empleado en sus dominios, pero es necesario reconocer que la extensión de las cualidades mentales y de las manifestaciones de actividad que caracterizan al empleado, a funciones no tan apropiadas a su formación, que requieren espíritu de iniciativa y de responsabilidad personal, actuación enérgica y capacidad de percepción que podríamos llamar política, trae como consecuencia una depresión en todas las energías efectivas de la sociedad.

Frente a esta absorción del individuo por el ambiente, el liberalismo defiende la posición contraria de la liberación del individuo por medio de la sociedad. Reconoce que el ambiente social tiene con frecuencia una eficacia determinante y opresora sobre la personalidad humana. Pero, lejos de elevar este hecho a ley natural y de intentar, por consiguiente, aliviar la opresión de los unos con la de los otros, lo que hace es reconocer una falta de madurez en la conciencia social y proporcionar energías para dirigir las fuerzas ya libres de la sociedad hacia un trabajo de emancipación de todas las demás. La valoración justa de la parte más negativa de acción social sobre el individuo, permite apreciar mejor la parte positiva, es decir, la importancia de la cooperación social en el más amplio sentido, para lograr la expansión y multiplicación de las fuerzas individuales. Tal es la función verdaderamente liberal de la sociedad, con relación a la cual la misma práctica socialista nos ofrece luminosos ejemplos; pero con su engañosa ideología solo logra poner

en evidencia una función brutalmente esclavista, cuya dirección y objeto desearía cambiar, pero no la sustancia.

La fórmula liberal, en relación con este problema, podría expresarse así: hacia un individualismo superior a través del socialismo. Lo cual quiere decir: hacer de la sociedad un medio de redención y de desarrollo individual; hacer que el individuo absorba, como un centro orgánico vivo, todo lo que pueda del mundo en que vive y del cual vive, y que lo libre y espiritualice.

Finalmente, si nos limitamos a los puntos esenciales de la crítica liberal al materialismo histórico al rechazar, como hace poco hacíamos, la concepción de la política como un simple reflejo de la economía, de nada sirve la sustitución de un particularismo por otro; el triunfo de un tecnicismo político en lugar de un tecnicismo económico. El error del materialismo histórico ha consistido en desconocer no sólo el valor de la política como una realidad autónoma, sino también el valor de todos los demás factores de la vida social, que no menos importantes que los económicos, igualmente confluyen en la síntesis política, la cual se manifiesta en una actividad historista, en la que todas las manifestaciones del espíritu se hallan presentes: los intereses, las opiniones, los convencimientos, las creencias, las valoraciones morales. El materialismo, en cambio, ha querido reducir todos estos elementos a uno solo, y la reducción debía necesariamente significar mutilación de muchos valores, corrupción de otros, incomprensión de la complejidad de su juego en la vida de la sociedad.

Creer que se poseía, con los intereses económicos, la clave de todas las relaciones humanas, es exponerse a las más graves desilusiones. Desconocer la importancia de las convicciones morales de los individuos, es no sólo sig-

no de rebajamiento moral sino también de incapacidad política, no porque la política suponga moralidad sino porque tiene por objeto y por protagonistas a hombres en los que la voz de la conciencia moral es una verdadera fuerza. Incluso los prejuicios, los errores, la vanidad, tienen su valor propio en el resultado total, y el político está obligado a tenerlos en cuenta; y como no lo haga, los diseños más bellos y mejor hechos que quepa concebir, resultan en la práctica completamente inútiles.

La intuición de la lucha de clases en el materialismo histórico, tiene el defecto de ser muy monocorde. Se trata de una simplificación para uso de laboratorio científico, como el *homo económicus*, su antecesor. Pero no tiene como protagonistas a hombres vivos, ni se adapta a la inagotable complicación de las relaciones humanas. En la realidad, el desenvolvimiento de lucha ha sido desviado por innumerables circunstancias que transformaron el impulso originario económico, y la estructura misma de los protagonistas—las clases—no es rígida y fija sino algo muy diferente, ya que bajo la acción de factores dispares se produce un hacer y deshacer de formaciones sociales, un diferenciarse y un fundirse las clases ante lo cual el puro esquematismo económico resulta inadecuado.

En cambio, el liberalismo, como no parte de esquemas sino de consideraciones relacionadas con la personalidad humana en la plenitud de sus determinaciones espirituales, se encuentra en las mejores condiciones para comprender el complejo juego de los factores psicológicos y morales en que se individualiza la síntesis política. Tiene aquella especie de tacto o de olfato que a veces puede degenerar también en politiquería o en oportunismo, pero que en sus manifestaciones más elevadas es pura sen-

sibilidad política y sirve para recoger cuanto hay de humano—de energía y de debilidad humanas, de razonable y de posesional, de interés y de moralidad—en las relaciones de los gobernantes y de los gobernados, a fin de aplicar después esta experiencia en una elevación de la convivencia humana.

3. La práctica liberal del socialismo.—Pero, reconocida la deficiencia política del materialismo histórico, es necesario también tener en cuenta que el socialismo, como fuerza efectiva de organización de la clase trabajadora, no está todo él comprendido en el juicio negativo de su doctrina, ya que la obra realizada tiene un significado que trasciende ampliamente de aquella estrecha ideología.

Imponiéndose al conjunto de los trabajadores, en vista de las contingencias de la lucha de clases, el socialismo ha dado vida a un valor espiritual permanente: ha elevado una masa de hombres que había encontrado en condición de servil embrutecimiento, al nivel humano de los adversarios con quienes se combate; ha excitado en ella un sentimiento de dignidad y de autonomía; y ha favorecido su íntimo proceso de diferenciación. Gran parte de lo que hoy significa un trabajador, como hombre y no como máquina o mercancía, es debido al socialismo, que se nos presenta por eso como el más grande movimiento de emancipación humana de nuestros tiempos, después de la Revolución francesa. Si recordamos la mezquindad y despiadada dureza con que los liberales de la primera mitad del siglo XIX habían tratado el molesto problema social de su tiempo, no cabe duda que el socialismo, con todas las imperfecciones de su ideología, ha constituído un inmenso progreso sobre el individualismo

anterior, justificándose, desde un punto de vista histórico, el que haya intentado sumergirlo bajo su impulso social.

La estrechez mental de su programa, ha sido el medio eficaz para desenvolver una acción, tanto más enérgica cuanto más limitada. El socialismo se ha dirigido a los hombres que el trabajo servil y la extrema miseria había arrojado a una estúpida postración, con la convicción del que sabe cuán necesario es un mínimum de bienestar económico para excitar cualquier movimiento elevado en la humanidad. La predicación económica del socialismo ha sido como la primera voz del espíritu en un mundo materializado. La elevación de los salarios, la reducción de las horas de trabajo y, en general, las condiciones más humanas del régimen en las fábricas, que han sido su efecto inmediato, constituyen no sólo una mejora económica sino también un paso en el progreso, en la cultura, en la vida moral. El trabajador, que primeramente se confundía con una mercancía, ha podido destacarse y llegar a ser un vendedor libre de su trabajo, comenzando así a formar su personalidad como una realidad autónoma sustraída al mercado de los objetos y capaz de poder entender su propio destino moral. Por consiguiente, el mismo trabajo, que constituía el signo tangible y casi la marca de su esclavitud, ha sido rehabilitado como un medio de redención.

Con la asociación, el trabajador ha conseguido no solo estas ventajas individuales sino que, además, ha aprendido a cultivar un espíritu de sociabilidad que debía aumentar sus primeras ventajas. También en sus comienzos la organización de los más se ha logrado por la coacción y la violencia, gracias al poder de los menos, que veían más lejos y sacudían la pereza de la masa. He

aquí el ejemplo típico de una imposición a favor de la libertad, de un llamamiento enérgico a todos los que no estaban en condiciones de sentir más que el látigo y tenían el deber de hacerse hombres. El primer empujón ha sido eficaz. Después, la experiencia directa de los beneficios que la asociación enseñaba cómo podían conquistarse, ha dado fuerza de persuasión y de consentimiento al vínculo cumún y ha conferido un tono más elevado al trabajo de propaganda y de proselitismo. Las asociaciones de trabajadores han ido siendo cada vez más libres; y no solo el desenvolvimiento de su capacidad organizadora, sino también el crecimiento de su libertad interna, han constituído la señal de su progreso, comprobando una real emancipación en las conciencias.

La importancia de estas asociaciones hay que considerarla teniendo en cuenta las relaciones internas de sus miembros, pero además en relación con las fuerzas externas y opuestas de las organizaciones patronales que han logrado equilibrar, nivelando de esta manera las condiciones de los contratantes en el mercado de trabajo. Los trabajadores, que de la vida social no conocían más que los duros vínculos de la dependencia, han aprendido a tratar como hombres con otros hombres, en pie de igualdad y, por lo tanto, a discutir, a polemizar, a realizar obra de persuasión y de crítica. Han visto formarse en su seno corrientes ideales luchando por el predominio y, por consiguiente, han visto surgir de las capacidades sintéticas, temperamentos políticos de hombres de gobierno. Contempladas desde fuera, como instrumento de la lucha económica, las asociaciones de trabajadores se ofrecen como algo estrecho y mutilado; en cambio, si las contemplamos en su interior, muestran un mundo humano en fermentación, un pequeño organismo político com-

pleto, en el que los factores económicos se cruzan con todos los demás momentos de la vida psicológica, donde las capacidades directivas se ejercitan sobre una rica variedad de aptitudes humanas.

Hay también motivos liberales y democráticos de gran importancia en la práctica socialista. ¿Y cómo podría ser de otra manera cuando el socialismo ha nacido con la libertad, se ha desenvuelto en la crisis del liberalismo y se ha adaptado a las formas de vida del Estado y de la política liberal? Las necesidades de la convivencia tienen una eficacia pedagógica que vence el rigor y la intransigencia de cualquier doctrina. Por el hecho mismo de haber reclamado libertad el socialismo para sus organizaciones, debía, en cierto modo, someterse a las leyes de la libertad; y por el hecho mismo de entrar en relaciones con otras corrientes políticas y sociales dentro de la esfera de un mismo Estado, debía también someterse al juego de las luchas políticas, en el cual podía adiestrarlo, más que su abstracto esquematismo doctrinal, la experiencia ya madura y sagaz del liberalismo. Ha constituído una escuela de inestimable precio para el joven partido socialista, esto es, una escuela de vida en el más alto sentido de la palabra, que le ha dado el sentido político de lo realizable y de lo quimérico, de lo que es parcial y de lo que es total, de lo que es administración y de lo que es gobierno. El socialismo ha comenzado a conocer lo estéril que resulta la violencia, la importancia que tiene el estar de acuerdo los factores morales en general para el gobierno de los hombres y la innovación profunda que experimentan los intereses estrictamente económicos, cuando se los lleva al foco de la actividad política. Ha ganado en capacidad de penetración y de sín-

tesis psicológica, todo lo que había perdido en rigor formal de doctrina.

Por otra parte, la experiencia socialista ha sido también de gran importancia para el liberalismo. Ha podido éste comprobar que el problema de la libertad no se resumía en una abstracta declaración de derechos, dejando, de hecho, a los más fuertes la oportunidad de hacer valer los propios en perjuicio de los derechos de los más débiles, sino que necesitaba dar contenido a las declaraciones con la sanción práctica y con los medios para hacer valer aquellos derechos en beneficio de todos. Una misión tal supone a veces la subordinación del respeto formal de la libertad de los individuos a la valoración del contenido efectivo de aquella libertad, que deberá negarse totalmente cuando el examen revela en ella un medio de opresión. Tal es, por excelencia, el caso de la libertad en el contrato de trabajo, que ha servido a los patronos, poco escrupulosos, para cubrir con un disfraz liberal una política de esclavitud.

Al seguir en su evolución la acción del socialismo para la mejora de los salarios y de las condiciones de los trabajadores en general, el liberalismo ha tenido ocasión de observar hasta qué punto eran infundadas las preocupaciones con que las clases patronales justificaban su obstinada resistencia. Lejos de destruir los beneficios y el capital, aquellas mejoras, al elevar la capacidad de la mano de obra, se convertían en un medio de progreso industrial y, por lo tanto, de bienestar para todas las clases. Esta comprobación cambiaba radicalmente la orientación de la política liberal frente al problema social. Así como antes veía en ella una cuestión estrictamente económica y atribuía a la no intervención del Estado el valor de un pasivo desinterés, ahora, en cambio, se comienza a

comprender que hay una política de salarios o que, en otros términos, el elemento económico está también aquí fundido en una síntesis más amplia, en la que los factores morales de la producción tienen una importancia preponderante. La elevación de la condición del hombre en el trabajador significa, en efecto, no solo una ventaja para la sociedad en general, como reunión de seres humanos, sino también un beneficio para la sociedad económica en particular, como organización de fuerzas dispuestas para la producción de la riqueza.

Finalmente, en las asociaciones de trabajadores surgidas de la espontánea actividad de los interesados y que se gobiernan por sí mismas, el liberalismo ha visto en acción aquellas formaciones autónomas en las que reconoce la eficacia creadora de la libertad individual y a la vez la mejor defensa de la libertad colectiva contra toda forma de tiranía gubernativa. Ciertamente, éste reconocimiento hay que admitirlo con muchas reservas, que no nos decidimos a exponer otra vez aquí, pues tienen su fundamento en la persistencia de la mentalidad, producto del materialismo histórico, que informa a aquellas asociaciones. Pero juntamente con las reservas, nos ofrece también la esperanza de que el espíritu de libertad que en él hay inmanente, pueda triunfar de todo aquello que todavía le perjudica.

CAPITULO IV

ESTADO E IGLESIA

1. Liberalismo y confesiones religiosas.—Para estudiar el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, según el liberalismo, es necesario comenzar por distinguir entre países protestantes y católicos.

Para los pueblos germánicos la gran consecuencia de la Reforma ha sido romper la unidad espiritual y política del Imperio y crear una pluralidad de estados particulares y autónomos. Sin embargo, este fraccionamiento ha favorecido en un principio el arreglo de las discordias seculares entre el Estado y la Iglesia, pues aunque el Imperio era, desde luego, católico, a causa de esa misma catolicidad tenía un rival invencible en la Iglesia romana, organizada a su vez como un Estado; en cambio, los nuevos Estados germánicos conquistaban, con la paz de Ausburgo, el derecho a reglamentar soberanamente las confesiones religiosas en sus respectivos territorios. La tendencia a unificar la Iglesia con el Estado se propagó entonces por todos los países afectados por la Reforma, y no sólo allí donde el espíritu reformador era más débil, como en la Inglaterra de los Tudor, sino también donde era más fuerte, como en la Ginebra de Calvino.

Pero si la Reforma ha constituído uno de los más eficaces elementos para el absolutismo monárquico de la Edad Moderna, también ha resultado un antídoto contra la sumisión de la conciencia al Estado. Antiliberal y teocrática en sus manifestaciones, había nacido, sin embar-

go, de un acto de libertad y con un invencible amor al libre examen. Por eso se multiplicaba como en una especie de germinación espontánea, en sectas numerosas por donde quiera que se extendía. La presencia simultánea de estas sectas dentro de un mismo Estado, producía una reacción contra la opuesta tendencia de unificación político-religiosa, y en oposición a su espíritu doctrinal, de hecho implicaba una separación entre la Iglesia y el Estado.

Además, la Reforma, que había surgido de un profundo sentimiento de religiosidad, tenía por eso mismo que sentir repugnancia, en su fuero interno, hacia el mortificante servilismo de la religión de Estado. Un Parlamento o un monarca que imponen coactivamente una doctrina religiosa y un culto, corrompen su significación y su eficacia espiritual, degradando el místico amor hacia la divinidad, a un recurso de política terrena. El sentimiento, la fe, no se pueden ordenar. Lo que el Estado llega a obtener de los individuos es una conformidad exterior en la actuación y una adhesión hipócrita que no sólo están desprovistas de todo valor religioso sino que tienen una influencia deletérea también sobre el carácter de los ciudadanos. Así se explica que la conciencia de los reformados se rebele contra la religión de Estado, que la Reforma misma había en un primer tiempo creado, y reivindique la libertad de la propia fe. La lucha de los puritanos ingleses contra el legalismo farisaico de los artículos de fe impuestos en el *Libro de oraciones*, se origina precisamente a consecuencias de un fervor religioso concentrado.

Los mismos protagonistas del pasado contribuyen, pues, a aclarar ahora, en el reciente conflicto, lo que había estado tan confuso. Ante la existencia de confesiones diver-

sas, el Estado, por su parte, se ve obligado a separar poco a poco sus intereses de los de una secta con exclusión de las demás, para que no se manifieste hostil, y no tenga que sufrir la agravación de una crisis religiosa cuando se produce una crisis política. Por otra parte, las mismas sectas rechazan la protección del Estado, que compromete toda espontaneidad y fervor en su obra de propaganda y proselitismo.

El principio de la libertad religiosa, consecuencia mediata y más duradera de la Reforma, tiene, por consiguiente, su explicación práctica en la política que tiende a separar la Iglesia del Estado y que encuentra partidarios, tanto en los círculos laicos como religiosos de los países protestantes. El sentido y los límites de este separatismo, pronto los vamos a explicar. Conviene de todos modos advertir que, dada su génesis, aparta de sí aquel espíritu de irreligiosidad y excepticismo que pronto caracterizará a la política separtista de los países católicos. En los pueblos reformados, el Estado y la Iglesia se han ido organizando a través de un mismo proceso de emancipación de las conciencias, y la distinción que en un cierto punto divide (o comienza a dividir, ya que el punto final se encuentra todavía lejos) aquel proceso histórico, no impide sino que aspira a que las dos ramas de la misma corriente confluyan en la unidad, que es precisamente el individuo. Sólo la espontaneidad de la conciencia individual puede resolver la diferencia entre la realidad terrena y la perspectiva celeste de una vida espiritual. Fuera de esta solución libre, solo cabe un Estado que oprime a una Iglesia o una Iglesia que oprime a un Estado, sin que logre el uno aplastar a la otra o viceversa, ya que ambos tienen raíces igualmente eternas en el espíritu del hombre. Cabe también que Iglesia y Es-

tado se unan para oprimir al individuo y entonces el triunfo común no hace más que agotar la misma fuente de que una y otro se alimentan. Los períodos de dominio teocrático son aquellos en que toda civilización se estanca y, por tanto, en que también el Estado se encuentra como petrificado en su esfuerzo por oprimir al individuo.

En los países católicos, durante la formación de las monarquías modernas, se pudo observar un esfuerzo de unificación político-religiosa análogo al de las monarquías reformadas. Los artículos de la Iglesia galicana, y más adelante el febroniamismo (o josefismo) en Austria, son puras afirmaciones de la soberanía del Estado en materia de culto y tentativas para separar de Roma, hasta donde fuera posible, a las iglesias nacionales. Sin embargo, el absolutismo monárquico no encontraba, a diferencia de lo que sucedía en los países protestantes, una enérgica resistencia en el sentimiento religioso del pueblo, que el espíritu autoritario de la Contrarreforma había agotado en sus fuentes, y las clases cultas, influenciadas por el racionalismo deístico o ateo, eran partidarias de la reforma eclesiástica por odio al clericalismo más que por amor a la religión.

Pero aquella misión vital de defensa de la conciencia de los individuos contra la opresión del Estado, que el sentimiento religioso era incapaz de asumir en los países católicos, la recogió en cambio la Iglesia Romana, que vino a desempeñar, a pesar de su teocratismo, una función liberal en la sociedad moderna. Hay que considerar como ley providencial de compensación, el que allí donde los individuos eran menos fuertes contra el Estado, tuvieran para dirigir su fe una Iglesia que, a diferencia

de la reformada, reinvidicara una plena independencia del Estado y dispusiera de una organización propia autónoma, capaz de vencer las pretensiones del absolutismo monárquico.

La lucha entre el Estado y la Iglesia, que se reproduce en la Edad Moderna, constituye, por tanto, uno de los episodios más salientes en la historia del liberalismo, y su significación liberal más profunda no corresponde ni a la política del Estado, que reinvidica la propia libertad de la Iglesia y que a la vez pretende someterla, ni a la política de la Iglesia, que quiere liberarse de la ingerencia estatal (cada una de estas libertades tiene, en efecto, como ya sabemos, una segunda cara); corresponde al mismo conflicto, que elude muchas de las aspiraciones respectivas, haciendo así posible el libre desenvolvimiento de la conciencia de los individuos.

Mas por el hecho mismo de venir de lo alto y de fuera el socorro a los individuos contra la excesiva intromisión del Estado, y de que la Iglesia que lo ofrecía era ya por sí misma un organismo político completo, el fuerte choque entre ambos poderes tenía el carácter y la significación de un conflicto de fuerzas trascendentales, ante el cual los individuos aparecían como espectadores más bien que como protagonistas. Esto debía fatalmente llevarlos a formarse la ilusión de que su suerte estaba ligada a algo que no dependía de ellos mismos, y que la salvación se hallaba en tomar partido por uno u otro contendiente te, y en que hubiera un solo triunfador. Al mismo tiempo, mientras se exteriorizaba el drama, ahogábase una solución que sólo en la intimidad de la conciencia era posible. De ahí que hayamos visto a los partidarios del Estado, en nombre de los derechos de la razón y de la libertad, promover una lucha contra la Iglesia, que or-

ganizaba una fuerte defensa frente a la inmensa concentración del Poder estatal, que habría sofocado a la libertad y a la razón. El triunfo de su idolatría habría sido el del dominio incontrastable de aquella fuerza monstruosa de que la *Convención* ha dado un espantoso, aun cuando afortunadamente efímero, ejemplo, y gracias al cual el Estado, según razón, devora a sus mismos hijos. Por otra parte, los partidarios de la Iglesia, en nombre de la libertad de Roma, habrían con su triunfo, dado vida a los procedimientos de la Inquisición. Afortunadamente, la economía de la razón histórica ha distribuido con equidad las opuestas ilusiones de güelfos y gibelinos, en forma que han tenido recíprocamente que mantenerse en espectativa, resultando de ello la imposibilidad de una funesta concentración de poderes.

2. La Iglesia católica y la libertad..—Lo que ha impedido al liberalismo tener una exacta percepción de la importancia positiva de la lucha entre el Estado y la Iglesia en interés de la libertad, ha sido por un lado la fe absoluta en el Estado, ante el hecho mismo de que, siendo obra suya, era para él algo íntimo y familiar; y por otro la gran prevención contra la Iglesia, ya que ésta se inspiraba para su acción en principios manifiestamente antiliberales. Pocos han comprendido que tampoco frente al Estado racional y liberal la tarea crítica y limitativa de la razón se agota, sino que se hace más necesaria. La primera enseñanza del moderno racionalismo es que la razón debe comenzar por desconfiar de sí misma y por someter a un riguroso control la propia obra. En el orden político quiere esto decir que la condición racional del Estado liberal no consiste en la extensión ilimitada de su dominio, sino en su capacidad para impo-

nerse limitaciones, y para impedir que el dominio de la pura razón se convierta en el dominio opuesto del dogma y que el triunfo de una verdad no cierre el camino a aquel lento proceso, gracias al cual se alcanza la verdad misma.

Esta advertencia no siempre los liberales (¡y mucho menos los demócratas!) han sabido tenerla presente en las relaciones con la Iglesia, a la cual han pretendido a veces negar el derecho de libre ciudadanía en el Estado, sin comprender que así perjudicaban su liberalismo dándole un matiz de absolutismo dogmático.

Ahora bien, no cabe duda que la misma Iglesia había dado ocasión, con su inflexibilidad, a este recrudecimiento del espíritu anticlerical que ha perturbado la política de los liberales en muchos paises católicos. Las particulares condiciones de la Santa Sede, en el período de la unificación italiana, han agravado, con manifestaciones momentáneas de animosidad y de rencor, la oposición de la Iglesia al liberalismo. Esta oposición, sin embargo, tiene, en sus líneas fundamentales, un motivo permanente por encima de toda contingencia temporal. Se encuentra en la misma estructura autoritaria de la Iglesia, por el hecho de haber sido investida del poder desde arriba; se encuentra en su doctrina del pecado, de la redención, de la gracia, que implican un decaimiento de la libertad y de la razón humanas, y la necesidad de un socorro trascendente; se encuentra en la función que se atribuye, de mística mediadora entre el hombre y Dios, mientras que el liberalismo supone la plena capacidad del hombre para alcanzar, sin intermediario alguno y sólo con sus fuerzas propias, todos los valores de la vida espiritual.

Si queremos darnos cuenta de la distancia que separa

a la Iglesia católica del liberalismo moderno, podemos tomar como término de comparación, en vez del *Sylabus,* donde aquella distancia resulta aumentada por contingencias históricas ocasionales, un documento mucho más templado, que representa el límite en las concesiones que la Iglesia del siglo XIX ha estimado que podía hacer, desde su punto de vista, al liberalismo contemporáneo: la Encíclica *Libertas,* de León XIII.

Considérase en ella la libertad como un don preciadísimo de la naturaleza, propio solamente de los seres racionales, y que confiere al hombre el privilegio de poseer por completo el dominio sobre sus propias acciones. Su carácter racional consiste precisamente en que la razón humana reconoce la contingencia de todos y de cada uno de los bienes que nos circundan y, por consiguiente, excluída la necesidad de abarcarlos en forma determinada, deja libre la voluntad para elegir aquello que le agrada.

Así, pues, la razón interviene, no para sancionar la libertad como un valor espiritual (en contra de lo que parecía deducirse de las primeras líneas) y para intimar con ella, sino para declarar su carácter contingente. La Encíclica misma tiene cuidado en acentuar esta primera diferencia con el liberalismo moderno y expone toda una serie de objecciones precisas. La doctrina liberal, dice, pretende que en la vida práctica no hay un poder divino al que deba obedecerse, sino que cada uno se impone a sí mismo su ley y se considera a sí mismo principio supremo y fuente y criterio de la verdad. De ahí nace aquella filosofía moral que llamamos independiente y que sustrayendo, con el pretexto de la libertad, la voluntad humana al cumplimiento de los divinos preceptos, suele conceder a los hombres una licencia ilimitada.

Establecido el principio de que el hombre no tiene "superior", la consecuencia es que la convivencia natural y civil no depende, en cuanto a su origen, de un principio externo superior al hombre, sino de la libre voluntad de cada uno. Esto es, que el poder público emana del pueblo, en cuanto fuente primaria; y así como para cada uno la única guía y norma de vida privada es la razón individual, en la vida pública debe ser para el conjunto la razón de todos.

Para demostrar, con una comparación, las opuestas tendencias que se derivan de ambas concepciones, la Emcíclica enumera las llamadas libertades modernas, emitiendo sobre cada una de ellas su juicio y su interpretación.

Hay, en primer lugar, la libertad de cultos, la cual significa el que cada uno sea libre de profesar la religión que quiera o de no profesar ninguna. Pero "permitiendo al hombre que profese una religión cualquiera, se le concede el que pueda impunemente olvidar o desnaturalizar a su gusto un deber que es sagrado para todos, y, por tanto, de producirse un mal, ya que vuelve la espalda al sumo e inmutable bien, y esto no es libertad sino licencia y servidumbre de un espíritu envilecido en la culpa". La razón y la justicia condenan al Estado ateo o, lo que es lo mismo, indiferente ante los cultos diversos, a los que concede los mismos derechos. "Como el Estado tiene, pues, que profesar una religión, debe profesar la única que es verdadera y que por sus evidentes signos de verdad, que indudablemente la distinguen, no es difícil de reconocer, sobre todo en los países católicos". Prescindiendo de la debilidad y de la antigüedad de la argumentación, la consecuencia práctica que de esto se de-

duce es que la libertad de cultos se debe aplicar únicamente al culto católico.

En cuanto a la libertad de palabra y de imprenta, la Encíclica reconoce que no puede constituir un derecho si no es moderada y si se excede en límites y medida. Las cosas verdaderas y honestas tienen derecho, dentro de las reglas de prudencia, a ser propagadas libremente para que lleguen a ser, lo antes posible, patrimonio común. Pero los errores, peste de la inteligencia, los vicios, contagiosos para el corazón y las costumbres, es justo que se repriman rápidamente por la autoridad pública, a fin de impedir que se divulguen con daño para todos.

Pero, ¿quién puede discernir lo verdadero y lo honesto de lo falso y vicioso? Evidentemente, la Iglesia. Por lo tanto, la libertad de palabra y de imprenta sólo es válida, como la anterior, en el círculo de la Iglesia.

Un juicio semejante, continúa la Encíclica, cabe hacer de la llamada libertad de enseñanza. Jesús ha dicho que sólo la verdad nos hace libres, y como la Iglesia es la depositaria de la verdad, es libre solo la enseñanza conforme a los preceptos de la Iglesia. Por consiguiente, las que sean diferentes, deben prohibirse.

Ahora bien, no hay necesidad de continuar esta enumeración, para comprender que la libertad que la Iglesia se atribuye a sí misma, se resuelve, por lo que hace a los individuos, en una servidumbre. Y que si la doctrina expuesta pudiera recibir una sanción del Estado—en la hipótesis de la unión o del acuerdo entre el Estado y la Iglesia, con que la Encíclica está conforme—implicaría la más mortificante opresión de la conciencia humana.

Pero los liberales que, a nombre de una concepción más elevada de la libertad, quieren impedir a la Iglesia que profese esta enseñanza, sometiéndola a un control del

Estado, como si desearan una nueva reforma del catolicismo, descienden, por este mismo acto, al nivel de la posición contraria y convierten el propio liberalismo en un dogma no menos intolerable y opresivo.

En cambio, la verdadera superioridad de la doctrina liberal se manifiesta al reconocer la libertad, incluso a las oposiciones más antiliberales, fundándose para ello en el profundo convencimiento de que no sólo no pueden prevalecer contra la actividad racional y libre del espíritu sino que al ponerse en contacto con ella, pueden incluso evolucionar y ganar en elevación.

Siendo libre la Iglesia para sus enseñanzas y para su ministerio, la servidumbre de los fieles frente al dogma, intolerable y degradante en un régimen tocrático o cuando menos coercitivo, se rescata y se reintegra a la vida del espíritu, por el hecho mismo de ser aceptada libre y espontáneamente. En la intimidad de la conciencia, todas las prácticas y doctrinas religiosas adquieren una nobleza y una pureza que se pierde por completo cuando interviene la coacción. En un Estado libre, como han advertido muy bien los liberales más consecuentes, los valores positivos del cristianismo surgen por sí solos y, en interés mismo de la convivencia política, las costumbres se dulcifican, se difunde un sentimiento más benévolo de sociabilidad y se facilita la misión de la autoridad y de las leyes.

Uno de los deberes más indudables, manifiesta la Encíclica *Libertas*, es el del respeto a la autoridad y de obediencia a las leyes justas, ya que en la fuerza y en la vigilancia de las leyes encuentran los ciudadanos reparación y tutela contra las violencias de los malvados. El poder legitimo es de Dios y quien se opone al poder se opone a la voluntad de Dios. Con tales principios se en-

noblece a la obediencia, que se convierte en respeto hacia una autoridad, la más justa y la más alta. Por eso, añade la Encíclica, donde no existe derecho para mandar, el desobedecer a los hombres para obedecer a Dios se convierte en ley. Así, pues, cerrado el camino a los gobiernos tiránicos, el Estado no atraerá hacia sí la totalidad de la vida; el ciudadano, la familia, todas las partes del conjunto, podrán disfrutar sin temor, y la verdadera libertad, que consiste en que cada uno viva con arreglo a las leyes y a la razón, será patrimonio de todos. Como se ve, está aquí planteada la posibilidad de un conflicto entre los poderes del Estado y de la Iglesia. Pero tal conflicto no es de los que crean obstáculos a la libertad sino de los que la promueven, facilitando la salida a aquella parte de autoridad que puede oprimir la conciencia de los individuos. Quienes reflexionen sobre el carácter autoritario de la civilización democrática de hoy, no pueden negar que la resitencia de la Iglesia contra la "tiranía" del Estado, aun cuando nada tenga de liberal en el fondo, de hecho representa un dique y una defensa de la libertad.

3. Carácter y significación de la separación.—Estos y otros valores liberales semejantes de la religión, están en relación de dependencia con la idea política que se tenga una vez separada la Iglesia del Estado, en cuanto a la autonomía de su propia misión, impidiendo que llegue a ser instrumento de dominio. Por consiguiente, la separación constituye un principio puramente liberal, que ha tenido por defensores, en el curso de la historia, a aquellos católicos más convencidos de que el prestigio y la eficacia de la religión van unidos a la intimidad de la conciencia; y a aquellos políticos, a los que no cabía du-

da de que la libertad de la Iglesia ayudaba, mejor que cualquier otra autoridad jurisdicional y que cualquier expediente concordatorio, a dar vida a las fuentes espirituales de que se alimenta la vida misma del Estado.

Hemos fijado ya los límites esenciales de la separación al examinar el propósito de la Derecha histórica italiana. Nos proponemos ahora concretar y generalizar nuestra investigación. Separación es un término jurídico y político, pero no filosófico, como por error han creído algunos. No implica un dualismo entre alma y cuerpo, espiritual y temporal, divino y terrenal. Se separan dos instituciones históricas, y no dos momentos de una dialéctica espiritual. Por lo tanto, la separación tiene un carácter contingente y un valor aproximativo, siendo prácticamente imposible que dos instituciones que han tenido en el transcurso de su desenvolvimiento contactos e interferencias innumerables, se distingan la una de la otra con rigor formal.

La separación, en su limitada significación jurídica y política, es un concepto restringido por virtud del cual se quiere, hasta donde es posible, sustraer al Estado toda ingerencia en materia de culto y de doctrina eclesiástica, y recíprocamente se excluye toda participación de la Iglesia en el cumplimiento de los fines del Estado, de acuerdo con su régimen interno. De esta manera, la soberanía estatal no se encuentra en modo alguno comprometida, ya que la libertad de que la Iglesia va a disfrutar no es otra que la libertad de derecho común, dentro de los límites de las leyes del Estado, del que gozan por igual todos los individuos y todas las asociaciones.

No cabe, pues, considerar agnóstico al Estado, ya que el no intervenir en la determinación del dogma y del culto no significa renuncia a tener una doctrina propia.

No cabe duda, ciertamente, que la concepción de la separación, al tener que atravesar, en el curso de su evolución histórica, un medio intelectual positivista e incrédulo, se ha dejado con frecuencia influenciar por ese medio (1). Pero es igualmente innegable que tampoco es en realidad independiente, ni puede ni debe ser totalmente disociada. El Estado, en efecto, renunciando a intervenir doctrinalmente en materia de confesiones religiosas, afirma una doctrina propia: la que se funda en el reconocimiento de que la conciencia individual es capaz de elevarse por sí misma a una intuición religiosa de la vida, y de que sólo en su espontaneidad y autonomía se manifiesta la sensación de la divinidad en toda su pureza. Con frecuencia se olvida, cuando se quiere cristalizar la doctrina del Estado liberal en un dogma, que ésta consiste en la libertad y que su fuente está, por tanto, en el individuo. Con igual fundamento se podría, entonces, declarar que el Estado liberal era agnóstico en materia de economía, ya que deja a la iniciativa de la actividad privada el cuidado de los intereses económicos, cuando lo que sucede es que la aparente ausencia del Estado es en realidad, aquí también, una presencia superior, la que precisamente infunde confianza sobre la fuerza del individuo. Así, pues, en uno como en otro caso el límite a la acción del Estado no está impuesto por un principio extra o super-estatal (lo que implicaría una prueba de agnosticismo), si no por un principio interno del Estado, que él reconoce, por tratarse de un Estado liberal, como su principio generador.

---

(1) Recuérdese, por ejemplo, la doctrina de Minghetti. Véanse las conclusiones de su citada obra *Stato e Chiesa*.)

Tampoco se puede llamar Estado ateo al que acogiendo bajo su ley común a todos los cultos reconoce que hay entre todos ellos un superior entronque divino, a pesar de las diferencias de nombres y de formas. Este reconocimiento, procede, no de una fórmula religiosa más comprensiva que las otras elegidas por el Estado, sino tan sólo del respeto que siente hacia la conciencia de los individuos. En efecto, se parte del principio, según el cual sólo las manifestaciones espontáneas de la conciencia pueden tener un valor religioso, y sólo tiene valor la diversidad a que la libertad activa de la conciencia da vida.

Una conciliación—como aquella que anhelaban los defensores de la unión—entre la religión y la fe, entre los deberes del ciudadano y los del creyente, no se logrará jamás en el terreno de las relaciones entre las dos instituciones positivas, la Iglesia y el Estado. Sólo puede ser un acto personal del individuo. Unicamente en la intimidad de la conciencia tiene su propia razón de ser aquella dialéctica de valores opuestos, terrenales y divinos, racionales y místicos, que en vano se querrían transplantar a las instituciones históricas, que tienen un modo de ser ya establecido y en gran parte irrevocable. Todo lo que la Iglesia y el Estado pueden hacer es remover los obstáculos y facilitar el trabajo del individuo, pero dejándole, sin embargo, dueño de su destino. Mas, si pretenden imponerle una solución buena y de calidad, una concepción doctrinal del problema de su vida interior, lo degradan y al mismo tiempo pervierten la propia función.

Desde este punto de vista, la histórica rivalidad entre Iglesia y Estado, es, como antes decíamos, una preciosa garantía liberal que preserva la conciencia del peligro

de una excesiva concentración de poderes. La separación, al injertarse en el conflicto secular, salva la razón histórica esencial, pero a la vez la coloca por encima de sus términos aislados al subordinarla a las exigencias más profundas de la vida y del desenvolvimiento del espíritu humano.

CAPITULO V

LIBERTAD Y NACION

1. LAS NACIONES.—En el siglo XIX el liberalismo y el sentimiento nacional (1) se han desenvuelto juntos y sostenido el uno al otro. La libertad ha sido la bandera no sólo en las luchas por las reivindicaciones nacionales de los pueblos no unificados todavía políticamente, sino que ha inspirado también a las naciones ya organizadas en Estado una política internacional favorable a aquellas reivindicaciones.

¿A qué se debe esta relación? A primera vista, podrá parecer extraño que la libertad, en su más estricto significado individualista, tal como se la entendía a comienzos del siglo XIX, sirviera de fundamento para un conjunto de aspiraciones, cuyo objeto era una realidad orgánica, formada en al transcurso de una tradición secular. Al día siguiente de la Revolución francesa, este mismo liberalismo, que en nombre de la *Declaración de derechos* había pretendido anular todas las tradiciones del pasado, ¿a título de qué podía erigirse en su intérprete y campeón? Parecía más adecuado para una tal misión el espíritu reaccionario de la Restauración, que se declaraba precisamente defensor de una vuelta al pasado.

---

(1) No decimos nacionalismo, porque esta palabra ha adquirido pronto una significación muy diferente y hasta opuesta. Johannet, para marcar esta diferencia, siente la necesidad de emplear un nuevo término y distingue a los *nacionalitarios* de los *nacionalistas*. (Véase *"Le principe des nationalités"*, París, 1918.)

Ya hemos visto, en efecto, que una apreciación en sentido reaccionario sobre la nacionalidad, la había expuesto De Maistre, el cual estimaba que estaba formada únicamente por el rey y por la aristocracia; es decir, por aquellas instituciones que tienen su raíz en un remoto pasado y que la revolución liberal había intentado destruir. Más amplia y comprensiva, pero igualmente orientada hacia la tradición, es la concepción nacional del romanticismo alemán, que tiende a poner en evidencia todos los elementos históricos constitutivos del espíritu de un pueblo: la raza, la lengua, la religión, las costumbres las instituciones; y opone este conjunto orgánico y animado, a los abstractos convencionalismos con los que el contractualismo liberal querría, de una masa disgregada de átomos, hacer que surgiera un Estado.

Tal vez estos elementos históricos, que el romanticismo busca y vivifica con su pasión erudita, no basten por sí sólos para constituir una nación, aun cuando no puedan faltar en ella. ¿Cómo podría un pasado lejano subsistir por sí solo sin que haya algo en el presente que lo atraiga y lo reclame a la vida? Naciones en un tiempo florecientes se han visto languidecer y desaparecer, a pesar de persistir todas las condiciones elementales que les habían dado el ser. Si la fuerza de las tradiciones se reduce a un hábito pasivo, a una acción mecánica, queda sujeta a aquella continua dispersión inevitable en un sistema mecánico, expuesto a todas las resistencias y a todos los desgastes del ambiente. Aun cuando se estimara posible que, provista de esta fuerza, una vieja nación fuera capaz de durar, ¿cómo podría, entonces, constituir una nación nueva una unidad viva, en la que se recogieran y fundieran los múltiples elementos existentes ya en su naturaleza y en su historia? La unidad implica

una energía unificadora, una capacidad presente de poseer y de dominar el pasado sin el cual sólo se dan fragmentos y reminiscencias de vida nacional, pero no de una nación. El error del romanticismo reaccionario ha sido el de haber creído que la nación alemana podría seguir existiendo solo en cuanto y por cuanto había ya existido antes, y el de haber pretendido resucitar anacrónicamente con la magia de la cultura, un mundo histórico ya sobrepasado. De esta manera, sin embargo, servirá igualmente a la causa nacional, pero ello gracias a su labor actual de cultura y no a lo que constituía el objeto inmóvil y petrificado de su contemplación y de su nostalgia.

Hay, pues, en la nación una energía afirmativa y sintética, que no es diferente de aquella que, con diversos elementos psicológicos y múltiples experiencias vitales, constituye la personalidad de un individuo aislado, ya que su evolución se encuentra regulada por leyes análogas y animada por impulsos análogos.

Ahora bien, gracias a estas afinidades, han reaparecido en la génesis de la nación todas las aspiraciones liberales que el espíritu reaccionario había querido alejar como incompatibles con ella. La nación, lo mismo que el individuo, es creación de la libertad. La experiencia estatal del absolutismo demuestra, al compararla con aquélla, que la coacción solo sirve para producir intolerancia y rebelión y para hacer que se vuelva contra el Estado opresor el sentimiento nacional no menos que el individual. Ninguna anexión violenta de territorio extranjero logra someter y absorber el espíritu del pueblo que lo habita; y cuando la labor de dominación es más insidiosa, como sucedió con los revolucionarios franceses al intentar renovar el programa del absolutismo con-

quistando los espíritus primero que los territorios, acaba obteniendo un resultado opuesto al previsto. Resucita efectivamente a la nación, pero en contra de la nación dominadora. En todo esto se revela, como de rechazo y desde los comienzos del siglo XIX, el carácter consensual, espontáneo y autónomo del organismo nacional. Pero se trata de un consentimiento de naturaleza particular, muy diferente del que preside, con una significación meramente jurídica y contractual, a la formación del Estado según la doctrina del derecho natural del siglo XVIII. La clara visión de esta diferencia, da lugar a que se oponga con frecuencia, en la conciencia liberal, la nación al Estado, y que a medida que el liberalismo evoluciona de su primitiva fase atomística hacia una fase más orgánica, se atribuyan a la nación aquellos caracteres y aquellos valores que viene substrayendo al Estado, el cual, ha devenido incapaz de sostenerlos por haber quedado reducido a una mera ficción jurídica.

No faltaron, ciertamente, tentativas para interpretar el consentimiento nacional en los términos del antiguo derecho natural, lo que constituye un error opuesto por completo al del romanticismo reaccionario, ya que consiste en una valoración unilateral y exclusiva de la voluntad en su expresión inmediata, con menoscabo de la tradición y de la historia. Tal es el caso de los llamados *plebiscitos,* que no son otra cosa, en efecto, que una reminiscencia del viejo contrato social en forma de contrato nacional. La experiencia ha demostrado, *ab abundantiam,* a cuantas falsificaciones y mutilaciones han dado lugar los plebiscitos, cuando tienen que servir de criterio para una declaración de derechos nacionales. No se quiere decir con esto que la expresión consensual descanse sobre un supuesto erróneo. Errónea es, en cambio, la pretensión

de quererla comprender en un acto instantáneo y aislado, sugerido con mucha frecuencia por turbias pasiones o impuesto por fuerzas externas. El consentimiento, expresión de la conciencia nacional, es, como decía Renan, un plebiscito de todos los demás, una actuación continua y silenciosa que liga a la vez al presente con el pasado en una misma historia.

La prioridad en cuanto al valor y al origen que el liberalismo post-revolucionario reconoce a la nación frente al Estado, entendido como obra de un convenio y órgano de extensión de defensa jurídica, es uno de los medios previstos para elevar la propia conciencia del Estado. Concebida, en efecto, la nación como un organismo autónomo y capaz de gobernarse por sí mismo, contenía ya, al menos en embrión, al nuevo Estado nacional, hacia el cual se encaminaba el liberalismo, después de haber superado su fase crítica y polémica. En los movimientos nacionales más importantes del siglo XIX, el germánico y el italiano, observemos que la nación surge como una unidad cultural, a veces indiferente (tal es el caso de la nación alemana) a la unidad política, pero a medida que su organización progresa, tiende a completarse totalmente y encuentra en la forma del Estado su consagración.

Con la formación de los nuevos Estados nacionales, se manifiesta, en toda su fuerza, el espíritu liberal inmanente que late en su origen. Lo que primeramente fué razón dinástica o razón de estado, deviene razón nacional; es decir, que todo acto político se funde con el pueblo de que emana y del cual exterioriza su carácter diferencial. La idea liberal del Estado como auto-gobierno del pueblo se realiza en el Estado nacional, que encuentra en la nación aquel sentimiento armónico de individuos

étnicamente homogéneos que ninguna constitución abstracta podría expresar, y que encuentra, a la vez, todos los elementos históricos y tradicionales que confirman y hacen permanente aquel consentimiento, sustrayéndolo al arbitrio y a la inconsciencia de una efímera y aislada declaración de voluntad. Si para el Estado liberal son esenciales, como se ha visto, las fuerzas de la conservación y del progreso, de la tradición y de la razón, al organismo nacional se le puede considerar como una rica reserva, tanto de las unas como de las otras, de acuerdo con el carácter sintético de su naturaleza.

Estos valores liberales aparecen más evidentes en el fracaso de unificación política de aquellas naciones que, como Alemania e Italia, resurgen a nueva vida en el siglo XIX. Pero también en las otras, que estaban ya organizadas en Estados, la eficacia de la libertad y del autogobierno en vez del antiguo despotismo administrativo, es no menos revelador de su carácter. La solidez de su trabazón histórica hallábase, en efecto, disminuída y comprometida, persistiendo el viejo dualismo entre pueblo y príncipe; aparecía entonces el Estado superpuesto a la nación como una forma extraña y hostil. Rota esta confusión, todos los elementos de la vida nacional, que primero tuvieron una expresión política indirecta y en cierto modo deprimida, disfrutaron de un lozano desarrollo e imprimieron un nuevo impulso a aquella misma política que las antiguas dinastías habían iniciado, sin haber tenido, por lo demás, fuerza para completarla. Basta con recordar el éxito con que la Francia revolucionaria ha desenvuelto el programa de Luis XIV.

Así, pues, unas veces elevándose a dignidad estatal, otras dando vida a un Estado ya existente, las naciones formaron, en el siglo XIX, los verdaderos centros del

interés político europeo. Sus relaciones recíprocas pusieron de manifiesto, por lo menos en un primer periodo, el espíritu liberal que ha informado su génesis. En el pasado, los pueblos fueron objeto de tráfico mercantil, como las cosas económicas; ahora, en cambio, comenzaron a ser considerados como sujetos de derechos, como individualidades dignas de reconocimiento y de respeto. Aparecían como la encarnación más alta y compleja de aquella personalidad humana que, con la revolución, ha reivindicado su valor moral y político. Por lo tanto, se aplican a las naciones por analogía, todos los principios originariamente formulados con referencia a los individuos. Ninguna nación tiene derecho a invadir la esfera de una nacionalidad diferente; las aspiraciones a la independencia nacional son dignas de fomentarse por parte de las naciones más adultas, como actos de personalidad en formación; las nacionalidades más pequeñas y pobres tienen el mismo derecho que las mayores a la existencia.

No se quiere decir con esto que tales exigencias sean respetadas en todas partes, si no únicamente que comenzaron a tener valor en el siglo XIX, a título de exigencias morales impuestas a la práctica política. Algo muy semejante a lo que había pasado con las relaciones entre individuos, pues la proclamación de los principios liberales no impidió, de hecho, los predominios y las arbitrariedades, pero dió origen a un derecho y a la vez a un deber de respetarlos. El valor práctico de estos principios, incluso en la esfera de las relaciones entre naciones, se manifiesta en la política de las potencias europeas a favor de Grecia, Bélgica e Italia; en el aislamiento moral de Austria por su actuación contraria a las nacionalidades; y, en general, en la conciencia, cada vez más difundida, del límite que la existencia de las naciones civili-

zadas impone a cualquier acto de expansión y de conquista. Los repartos de territorios pertenecientes a nacionalidades extranjeras, se juzgaban el siglo XVIII a la luz de la pura razón de estado, y en el siglo XIX encontramos una revalorización de índole moral, capaz de traducirse también en actos políticos.

Sobre estos supuestos éticos y liberales, se funda la política internacional de las naciones. El principio de "no intervención" en las cuestiones internas de otro pueblo, es el primero y el más elemental reconocimiento de la personalidad nacional. No se limita sólo a abstenerse de todo acto de intervención, sino también a impedir que otros intervengan. Tal es el aspecto positivo y activo de aquella negación, que en el período formativo de los nuevos estados nacionales, regula y modera las relaciones entre las potencias europeas.

Pero el ideal del liberalismo en relación con las naciones, una vez superado el período de su consolidación política, es que convivan pacíficamente, y que valiéndose de un activo y libre cambio de bienes económicos y culturales, se compenetren y desarrollen lo más posible sus respectivas actitudes. La única fuerza que, desde este punto de vista cabe justificar, es la guerra nacional que conduce a la unificación política de las naciones. Una vez logrado este propósito, las discusiones y rivalidades, aun cuando persistan, deberán llevarse a otro terreno más adecuado para su efectiva resolución y arreglo. Una guerra para dirimir una controversia comercial entre dos naciones, es un contrasentido, ya que termina por aniquilar no sólo el objeto en cuestión sino también otros bienes más importantes. La única lucha apropiada al fin que se persigue es la de la concurrencia, en la cual triunfan las mejores energías, pero constituye, al mismo

tiempo, un estimulante para todos en favor de la perfección.

La política internacional del liberalismo del siglo XIX, se ofrece, pues, como una simplificación racionalista de aquélla complicación creada en el período de las monarquías absolutas por la razón dinástica y la razón de Estado. Se trata, en el fondo, de una fase más elevada de aquel mismo proceso de simplificación que informa en la sociedad a las nuevas relaciones entre los individuos al quedar aquélla libre de los viejos obstáculos de la costumbre y de la coacción. Precisamente el liberalismo intenta establecer una especie de sociedad entre las naciones; no una asociación reglamentada y burocrática, como la que ha querido crear después de la guerra mundial el espíritu imperante de la democracia, sino una sociedad más libre y articulada, constituída espontánea y orgánicamente con las relaciones entre los pueblos más que entre los Gobiernos.

No se puede desconocer que, a pesar de todo lo que hay de utópico en esta concepción, el siglo XIX ha visto desenvolverse un profundo espíritu de convivencia internacional. Las relaciones entre los pueblos se han hecho más activas y fecundas; los beneficios de la civilización han sido objeto de un cambio recíproco; la originalidad espiritual de cada nación ha encontrado, en la nueva sociedad de pueblos, sus acentos más individuales y al mismo tiempo la expresión de su valor universalmente humano.

2. EL NACIONALISMO.—Pero los principios de libertad y de igualdad, al extenderse de los individuos a las naciones, encuentran una limitación. Por encima de los individuos hay un Estado que, con su fuerza, garantiza la

igualdad jurídica y la libertad de todos. Por encima de las naciones, organizadas en Estados, no hay nada que sea superior. En el primer caso, la libertad se transforma en derecho; en el segundo, en cambio, no varía y puede fácilmente, a falta de toda sanción superior, convertirse en arbitrariedad y en dominio del más fuerte. Ciertamente, la sociedad internacional con sus convicciones liberales y éticas, que pueden traducirse en prácticas sanciones, ejercer un freno potente contra las estralimitaciones de la arbitrariedad. Sin embargo, la falta de un límite jurídico y de una autoridad expresamente destinada a hacerlo respetar, da lugar a que sean inseguros y precarios los derechos y entrega con frecuencia la solución de los conflictos a la suerte dudosa de las armas.

Hay, además, en la personalidad de las naciones algo no bien definido y muy discutible, que no se ofrece en la de los individuos. ¿Cuándo es autónoma una nación y capaz de autonomía? Y ¿cuándo un conjunto étnico es incapaz de vivir una vida propia, bien porque espiritualmente se halle agotado, bien porque se encuentre encajado en otra agrupación nacional o bien a consecuencia de elementos heterogéneos, intrincadamente confusos en su amalgama? La solución resulta con frecuencia difícil. Pero, cuando ella es posible, ¿se puede admitir quizá como un principio axiomático, que la suerte de una gran nación, orgánicamente constituída, se halle a merced de insignificantes y estériles orgullos nacionales que pretendan disgregarla? Entre dos naciones que reivindican en su favor el derecho nacional sobre un mismo territorio, ¿quién está llamado a dirimir la cuestión?

El principio de las nacionalidades es de los que han sido aceptados en sus grandes líneas y discutido en sus detalles a la luz de la razón de Estado. Comienza la idea

a abrirse camino en la época en que el liberalismo alcanza su cénit, y contribuye a moderar las utópicas divagaciones en torno a la misma, encaminándola hacia el terreno de las cuestiones concretas. En el fondo, la política internacional del liberalismo, compendiada en la idea de una sociedad de naciones, era la negación de toda política. De ahí la clásica fórmula: dejad que los pueblos tengan el mayor número posible de relaciones entre sí y los gobiernos el menor.

Mas los liberales, al encontrarse en el Poder y tener que solucionar los conflictos planteados, comenzaron a sentir la necesidad de poseer una política verdadera y propia. Luego, con la práctica, se convencieron de que las directivas sólo podían marcarse por el Estado, todo lo nacional que se quiera, pero el Estado. Ocurrió entonces lo mismo que hemos observado con la política interna del liberalismo cuando comenzó negando toda intervención al Estado para dejar libre el campo a los individuos, y fué preciso reconocer que, sin el Estado, aquella libertad desaparecía con el voto.

Pero el Estado tiene su tradición propia, su "razón" peculiar, que con frecuencia se superpone al vago e incierto sentimiento nacional. Por eso también la política liberal de los grandes Estados europeos, sin dejar de moverse dentro de las grandes líneas del principio de las nacionalidades, ha ido poco a poco recogiendo las misiones históricas de la época precedente, y siguiendo el camino por ellas trazado, ha comenzado, insensiblemente, a invertir la relación originaria entre Estado y nación. Antes la nación era la que imprimía su orientación al Estado, y ahora, en cambio, es la que la recibe y proporciona, a su vez, un alimento más rico en energías a la expansión de aquél.

Sin embargo, la inversión de tales relaciones no ha sido ni podía ser obra del liberalismo, que se ha detenido en un prudente compromiso entre la antigua política de la razón de Estado y la nueva política de las nacionalidades. En cambio, han actuado con una eficacia muy directa otros factores. El desarrollo de la democracia ha dado un gran impulso al estatismo y, al mismo tiempo, con la super valoración de los ideales internacionalistas y humanitarios, ha reducido la importancia del principio de las nacionalidades. Por camino opuesto, pero convergente, la misma vitalidad exuberante de los nuevos Estados nacionales, ha hecho que sean cada vez más insuficientes los límites que les ha señalado la naturaleza, y ha suscitado en ellos la necesidad de ensancharse a costa de las otras naciones. Estos impulsos hacia una política de opresión, se han satisfecho primeramente de un modo indirecto mediante las luchas comerciales y las rivalidades coloniales, pero no han tardado en afectar directamente a los mismos protagonistas.

El principio de las nacionalidades se ha visto de esta manera totalmente falseado. Las naciones se han aislado unas de otras con barreras protectoras, y han dado a todas las manifestaciones de la propia actividad una orientación hostil a las de las otras. Han concebido y puesto en práctica programas de mutua destrucción o de servidumbre. Tal política ha tenido su expresión doctrinal en el llamado "nacionalismo", concepción que, en su explicación lógica, lleva a la supremacía de una nación sobre todas las demás, es decir, a una doble negación del principio de las nacionalidades, la de las naciones sometidas y la de la misma nación conquistadora, que se verá deformada con la absorción de elementos tan heterogéneos. En efecto, la designación de "nacionalismo" se con-

vierte en aquella otra, bastante más apropiada, del imperialismo, con la cual precisamente se expresa la idea del Estado supernacional.

En contra, pues, de todas las apariencias, el nacionalismo no se incrusta en el concepto de nación, sino en el de Estado; esto es, de aquel Estado que resucitado a nueva vida y excitado para una actividad más intensa, debido a la influencia de un rico contenido nacional, ha acabado por imponerle una forma propia, que, en último término, lo contiene y lo oprime.

Esta eficacia tan perjudicial se manifiesta no sólo en la política internacional del nacionalismo, sino también y con más intensidad en la política interna, que adquiere tendencias autoritarias y despóticas a fin de someter a la voluntad de unos cuantos políticos la nación entera. Por eso los diversos nacionalismos europeos se alían con los partidos políticos más reaccionarios y retardatarios; y por eso su hostilidad contra toda actitud liberal, de la que dicen aborrecer su atomismo disgregador, cuando en realidad lo que temen es la sinceridad de un consentimiento que se les niega. La encarnación más típica de estas tendencias nacionalistas es la proporcionada por el nacionalismo alemán, que culmina, durante el período de la guerra (1), en la concepción de un super-estado centroeuropeo, y extrae sus fuerzas del junkerismo prusiano. El imperialismo inglés tiene una fisonomía muy propia, que se beneficia de las experiencias liberales adquiridas en el período de su formación. El nacionalismo francés es una mezcla híbrida de tradiciones legitimistas, de *chauvinisme* estrictamente nacional, y de actitudes literarias.

(1) De 1914-1918.

El contraste entre la nueva mentalidad imperialista de los grandes Estados europeos y el viejo espíritu liberal de las nacionalidades, se ha revelado, en su fase más aguda, en la guerra mundial (1), que ha sido, al mismo tiempo, una lucha por la hegemonía y por la unificación nacional. Pero el epílogo de la guerra no ha servido para resolver la antítesis entre los dos principios en juego. Desde éste como desde otros puntos de vista que ahora vamos a examinar, la crisis del liberalismo continúa abierta.

(1) De 1914-1918.

CAPITULO VI

LA CRISIS DEL LIBERALISMO

1. Los aspectos económicos de la crisis.—En el cuadro que hemos trazado en la primera y segunda parte de esta obra, sobre el desenvolvimiento del liberalismo moderno, se dibujaban ya los factores de la profunda crisis, que, iniciada en el mismo momento del triunfo del Estado liberal—el cual parecía satisfacer todos los anhelos de la libertad—se ha ido agravando poco a poco en un proceso insensible, pero constante, hasta llegar a considerarla en nuestros días como algo irreparable. La persistencia de las formas exteriores y de las instituciones históricas creadas por la libertad, ha disimulado durante mucho tiempo esta crisis, ocultando bajo un exterior sin tacha, una disolución interna, y sólo a última hora, cuando el mal ha surgido a la superficie y cuando se han mostrado al exterior más de un punto carcomido y descompuesto, se ha exteriorizado toda la gravedad del daño. La alarma fué entonces tan grande como tranquila y hasta indiferente había sido la seguridad anterior. En estos casos suele ocurrir que la exageración primera produce por contraste la exageración contraria, opuesta en todo salvo en su falta de razón.

Intentaremos ahora hacer un diagnóstico cuidadoso y sereno, siguiendo para ello el método analítico de los médicos que exploran todos los órganos, incluso los que parecen menos interesados en las manifestaciones del mal.

En efecto, en el organismo político como en el fisiológico todo está ligado entre sí.

Comenzaremos por los factores más simples y elementales del liberalismo europeo que, como sabemos, son los de origen económico. Hemos distinguido, en este aspecto, dos formas, o mejor, dos clases de mentalidades y de instituciones liberales; la una, basada principalmente sobre las clases agrícolas, y la otra, sobre las industriales. La primera, llamada también por nosotros "continental" al considerarla en su más compleja estructura histórica, tiene su origen en la institución económica y jurídica de la propiedad moderna o burguesa, que ha ido formándose gradualmente en el período de las grandes monarquías, pero sin que llegara a universalizarse y codificarse hasta la Revolución francesa. Este liberalismo tiene su razón de ser en la *independencia de los libres propietarios del suelo,* que se manifiesta en el régimen constitucional de garantías, en la autonomía local y en el carácter gratuito de las funciones políticas y administrativas. Sus mejores manifestaciones históricas nos las ofrecen el constitucionalismo francés de la época de la Restauración, el de Luis Felipe y el de la Derecha histórica italiana. Estas corrientes liberales se inspiran en el liberalismo inglés del siglo XVIII, pero renovado y rectificado en lo que tenía de excesivamente particularista y feudal, gracias a la gran experiencia burguesa de la revolución.

Ahora bien, durante la segunda mitad del siglo XIX, la independencia económica y política de los propietarios territoriales se encuentra vigilada y comprometida por varias causas concurrentes. El gran desarrollo de la industria especialmente, disminuye de modo progresivo la importancia comparativa de la economía territorial. Dado

el carácter proteccionista que generalmente toma el industrialismo en el continente europeo, ocurre que los intereses agrícolas o resultan sacrificados por las tarifas aduaneras destinadas a alimentar artificialmente las industrias parasitarias, como en Italia, o se unen a los intereses industriales con el vínculo de un común proteccionismo, como en Francia y en Alemania. Por medio de compromisos y de arreglos, los propietarios territoriales suelen conservar, en este segundo caso, gran parte de su poder inicial, pero no logran, sin embargo, mantener el viejo espíritu liberal. Han aprendido de los industriales, sus concurrentes, a considerar al Estado como un terreno a conquistar, como un medio para hacer valer sus intereses egoístas. Su carácter de clase general, disidente y dirigente, se corrompe; su sentido de autonomía y su capacidad de control se atenúan; la idea de poder se sobrepone en ellos a la de libertad.

A esta primera consideración hay que añadir la que se deduce del gran progreso de la técnica agraria, verificado en el siglo XIX. La industrialización de la agricultura, que ha producido tan beneficiosos efectos sobre la economía europea, ha contribuído en cambio, desde un punto de vista político, a empeorar la condición de las clases dirigentes. La tendencia, que ya existía en la Revolución francesa, a movilizar la tierra, ha sido, gracias a los influjos del industrialismo que vino después, acelerada hasta el punto de que la tierra ha terminado por separarse de la personalidad del propietario, con el que antes constituía un todo solidario y, por consiguiente, por perder aquella eficacia peculiar que solo una asidua y prolongada comunión de vida podía atribuirle. Mientras la idea furietista del accionariado agrícola llegaba a ser una realidad, y todos los vínculos tradicionales que osta-

culizaban y retardaban la enajenación de los dominios, el rescate de los censos enfitéuticos, la precaridad de los arrendamientos, etc., fueron decayendo, la tierra, que en el pasado había constituído una fuerza constructiva de la personalidad, se ha visto, en cambio, revuelta en el torbellino del individualismo moderno, y no pudiendo secundar, por su natural resistencia, la extrema movilidad del mismo, acabó por convertirse, de fuerza que era, en un impedimento. Su gran valor educativo fué perdido en gran parte. El propietario le ha negado su apego desde el momento que ha podido convertirla en un valor pecuniario, que rápidamente se puede invertir en otra cosa. Sus exigencias más intrínsecas e inmanentes, han sido subordinadas a los momentáneos intereses de un poseedor temporal. En suma, la agricultura ha quedado reducida a una forma secundaria de inversión capitalista, con escaso ambiente por corresponder a la categoría de aquellas cuyas "vueltas" son más lentas. Rebajada la propiedad territorial a una mera posesión mobiliaria, sus características políticas también han ido desapareciendo hasta llegar, desde luego, a olvidar el sentido de toda función pública y gratuíta intrínsecamente unida al derecho del propietario.

La invasión del industrialismo en la agricultura ha tenido también la consecuencia ulterior de crear un extenso proletariado agrícola, sin lazos ni intereses con una tierra que no es suya, salvo los frutos; ha hecho posible, además, la formación de apresuradas y poco maduras esperanzas de socialización y de nacionalización del suelo, que han contribuído en parte a dar un caracter más precario a la propiedad y a todos los vínculos que de ella dependen.

Otra razón fundamental de la crisis política de las

clases terratenientes, va ligada a la naturaleza misma del liberalismo continental. Este, según hemos visto, considera la propiedad como parte integrante de la persona humana y defiende, por tanto, la extensión de tal derecho a un número cada vez mayor de individuos. Es un principio inatacable desde el punto de vista formal, a menos de no recaer en las viejas divisiones de castas y de negar *a priori* en la actividad del mayor número de hombres, su capacidad o derecho a constituir una personalidad completa. El resultado práctico de la actuación de este principio, ha sido el de la democratización de la propiedad territorial que, iniciada con la revolución francesa, ha tenido un desarrollo ininterrumpido hasta nuestros días. Pero a medida que la tierra se ha ido fraccionando y pulverizando, también la fisonomía política de las clases agrícolas ha perdido, poco a poco, sus rasgos diferenciales. Aun cuando es exagerada la afirmación de Burke, de que la influencia política de la tierra va indisolublemente unida al mantenimiento de la gran propiedad, es por lo menos indudable que se necesita alguna extensión determinada, para crear no sólo la independencia económica sino también la peculiar *forma mentis* de los propietarios. Sucede sino que la actividad por éste desenvuelta, se desvía hacia otras atenciones, hacia las profesiones o los empleos, y que las rentas rurales se convierten en un suplemento secundario. Siguiendo tal camino, termina por desinteresarse de todos los problemas inherentes a la agricultura y por ofrecer, además, en la vida pública, una mentalidad forjada con arreglo a las experiencias y exigencias de su profesión principal. Con el excesivo fraccionamiento económico, la tierra también se pulveriza políticamente y se manifiesta cada vez con menos capacidad para resistir a las fuer-

zas agresivas de la industria y de las finanzas, que actúan en grandes masas concentradas, usurpando, incluso en los países predominantemente agrícolas, una parte desproporcionada del Poder público.

No cabe duda que esta democratización ofrece también alguna positiva ventaja; en primer lugar, la de formación de una amplia clase de pequeños propietarios cultivadores. Pero, la expresión política de estas fuerzas económicas y sociales es, por lo menos hasta ahora, muy escasa. La dispersión territorial, la falta de todo espíritu corporativo, la atención obsorbente de los cultivos, hacen que esta clase sea poco sensible a las llamadas de la política. Constituye una reserva para el porvenir más que una energía que actúe en el momento actual.

De las consideraciones anteriores, fácilmente se deduce hasta qué punto el liberalismo de la tierra, que en otros tiempos ha podido basarse en una verdadera clase dirigente, ha ido decayendo poco a poco, en parte debido a la extensa presión del industrialismo, y en parte a la interna crisis de la propiedad territorial. Hoy las cosas han llegado a tal extremo, que, incluso en los países agrícolas, las tierras apenas si tienen representación, cuando menos en nombre propio y directo, en las actuales asambleas políticas; y en vez de imprimir su forma peculiar a la vida pública, es ella la que resulta moldeada de una manera mediata y refleja, debido a influencias más o menos lejanas. Así sucede con las llamadas profesiones liberales que, surgidas y desarrolladas al margen de la propiedad territorial, han terminado por invertir la originaria relación de dependencia y por ejercer sobre la tierra una tiranía arbitraria y con frecuencia torpe.

Ofrece características muy diferentes la crisis del liberalismo de origen industrial, que ha tenido sus más destacadas manifestaciones en la Inglaterra del siglo XIX, de donde se ha propagado al continente, influyendo sobre las clases dirigentes de algunas industrias exportadoras. De esta forma de liberalismo, el llamado liberalismo económico constituye solo una expresión parcial limitada a un aspecto de la actividad manufacturera; pero su centro ideal se encuentra en la personalidad del empresario independiente, que con sus iniciativas y con su trabajo despreocupado y tenaz, quebranta la rígida unión del artesanado medieval, remueve los obstáculos del feudalismo y, finalmente, crea formas apropiadas e instituciones estatales.

Pero también el empresario libre constituye una aparición fugaz en la escena histórica. Ha sido el artífice de la transformación de la pequeña en la gran industria, y estaba destinado a desaparecer no bien realizara su obra. Con la industria, las iniciativas aisladas e individuales ceden ante las nuevas exigencias de la coordinación y de la organización; a la concurrencia sucede la salidaridad del *trust;* al esfuerzo individual del capitalismo que alimentaba las empresas aisladas, sucede la canalización metódica y mecánica del capital por medio de las instituciones bancarias. La actividad productiva y los productos mismos devenían cada vez más impersonales. El industrial se convierte en empleado de una empresa, que ahora excede con mucho su personalidad.

La organización y las características de las grandes sociedades anónimas contemporáneas nos ofrecen un precioso documento de este proceso, por virtud del cual el capitalismo y el industrialismo perdieron en acento individual cuanto ganaron en extensión y en relaciones. La

"anónima", constituye por sí misma un Estado autoritario y burocrático en embrión, con sus Consejos directivos, con sus jerarquías, con su organización mecánica que sirve para distribuir por todo el conjunto la fuerza viva que se acumula en el centro. El Estado en grande, es decir el Estado político por excelencia, termina también por organizarse en la nueva forma del negocio; se nos presenta como la síntesis más alta de energías productivas, dispuesta para las relaciones más generales cada vez, que median entre las mismas, estando destinada, por su parte, a ejercitar una función distribuidora en la sociedad económica internacional. Así, pues, las clases industriales, que comenzaron por ver en el Estado un enemigo o por lo menos un extraño a su trabajo, acabaron por reconocer en él al colaborador más importante, al creador casi *ex nihilo* de la prosperidad de ciertas industrias, al acaparador de nuevos mercados. Se sometieron con gusto al estatismo invasor, que les evitaba el trabajo de tener que perfeccionarse y desenvolverse para vivir y que les aseguraba una vida con frecuencia cortesana y degradada, pero próspera y tranquila. Al liberalismo retraído de otros tiempos, suceden las orientaciones nacionalistas e imperialistas, que, como en el viejo feudalismo, dan origen a las baronías de la finanza y de la industria.

A este movimiento de unificación y de centralización que procede de arriba, va parejo otro que se desenvuelve por abajo, gracias a las democracias industriales que, en su oposición al capitalismo, se han sometido a las mismas leyes sintéticas y orgánicas, obedeciendo a los mismos impulsos de dominación o de conquista del Estado. Si hubiera necesidad de una prueba inmediata para demostrar que la lucha de clases tiene una significación estrictamente social y no política, y de que, además, en la es-

fera de la política se une lo que en la sociedad se divide, bastaría con reflexionar un momento sobre la estrecha afinidad que liga a la política plutocrática de los imperialistas y de los nacionalistas, con la política democrática de los socialistas. Para unos y para otros, se trata igualmente de hacer del Estado un medio de exploración económica y de dictadura política y, por lo tanto, de resucitar, dirigiéndole hacia un nuevo fin, las antiguas formas del absolutismo.

Bajo la doble y convergente presión que se viene produciendo desde arriba y desde abajo la sociedad industrial, el individualismo liberal queda aprisionado y muy destrozado. Pero no faltan aquí tampoco fuerzas de resistencia, que con mayor o menor eficacia intentan resistir la presión y crear un ambiente más libre. No todas las industrias están interesadas en igual medida en la rígida solidaridad del sistema industrial. Hay algunas de las más importantes, como la del algodón, en Inglaterra, y la de la seda, en Italia, que tienen capacidad para desarrollarse autonómicamente, y no sólo no deben nada al proteccionismo estatal sino que, además, resultan perjudicadas por un sistema aduanero, que al hacerlas de un modo mediato solidarias con las industrias más parasitarias, neutralizan sus ventajas naturales. Constituyen, por consiguiente, un fuerte centro de resistencia del liberalismo, y del tradicional precisamente.

Por otra parte, la tendencia a la unificación y a la centralización no actúa en grado igual en todas las ramas de la actividad industrial. Al contrario, sucede que mientras la producción de materias brutas, como el hierro y el carbón, deviene más uniforme, la de las manufacturadas propiamente dichas se disgrega y se individualiza. Por consiguiente, no es verdad que la gran in-

dustria, tipificada y centralizada, oprima a la pequeña y a la mediana industria, más individualista en su estructura y más libre en su movimiento. Todo lo contrario, en cierto sentido hace posible su amplio desarrollo al ofrecer materia bruta o a medio elaborar, sobre la que es posible desarrollar una actividad múltiple de especificación. Por lo tanto, pues, si de un lado la tendencia centrípeta de las industrias "pesadas" anula la autonomía de las empresas aisladas, de otro se reconstituye, por efecto de la fuerza centrífuga de la producción especializada, una rica variedad de organismos industriales, cuya importancia está en la autonomía de la iniciativa y en la originalidad de la elaboración de los productos. Resurge así la figura del empresario libre, a cuya personalidad se adhiere estrechamente el negocio y cuyo éxito depende del genio inventivo, de la calidad de la producción, de la eficacia en seleccionar la concurrencia, que hacen posibles las mejoras de la técnica y la adaptación de los productos a los gustos del consumidor, en lugar de depender de una arbitraria protección oficial, que en este terreno resulta completamente ineficaz.

Pero también aquí hay, como en el caso de pequeño y mediano propietario agrícola, una reserva liberal para el porvenir, o más bien una fuerza ya actuante. Hoy las energías económicas que todavía dominan la vida política son las de la industria pesada y de la alta finanza, estrechamente solidarias entre sí. Las producciones especializadas, que quizá representan en la masa total de la producción la gran mayoría de los intereses y de la actividad, no tienen eficacia sobre el gobierno de la cosa pública y se hayan superados por las industrias centralizadas que poseen los más importantes instrumentos del

mecanismo político, es decir, las finanzas, la prensa y hasta el mismo Gobierno.

En resumen, si consideramos la situación económica en el conjunto de sus elementos agrícolas e industriales, encontramos que ofrece esta paradoja: una gran multiplicidad de fuerzas potencialmente liberales, difundidas por todo el organismo social, pero que no sólo no han logrado hasta ahora crearse una expresión política apropiada a su importancia, sino que sirven para alimentar una super-estructura económica y política en gran parte parasitaria, que las oprime, las empobrece y las tiene prisioneras. Este es, precisamente, el aspecto más característico de la crisis que actúa sobre las clases liberales. Diríamos que ella depende, no de agotamiento o de la destrucción, sino de enquistamiento y de sofocación. La prueba de su vitalidad ofrécela el hecho mismo de que, a pesar de las condiciones adversas, resisten y producen no sólo para sí, sino también para sus explotadores. La gran mole del Estado que las oprime está, quizá, sostenida por el vigor de sus espaldas. No pertenecen, sin embargo, todavía a la raza de los ilotas y soportan mal la sujeción y la explotación. Hasta tal punto, que en los momentos más graves, cuando la tiranía que viene de arriba se extiende y se hace más invasora, saben ellas todavía despertar y renovar sus dormidas energías.

2. La crisis política.—Estos elementos económicos de la crisis liberal tiene una eficacia indirecta. Actúan como fuerzas modificadoras de la estructura social de las clases medias, que constituyen fundamentalmente la base del liberalismo. La posición media, que en el período ascendente de su vida histórica ha constituído una condición para el éxito, pues ejercía una fuerte atracción ha-

cia arriba y hacia abajo y al consolidarse proporcionaba estabilidad al conjunto, se ha convertido después en una condición desfavorable, cuando la evolución industrial hubo paralizado los intereses de la sociedad dando origen a un movimiento opuesto de atracción desde los dos extremos, el de la plutocracia y el de la democracia social. Comenzó así una lenta e incesante destrucción de las clases medias, cuyos fragmentos, por efecto de aquellas fuerzas centrífugas, en parte descendían al nivel del proletariado, y en parte se elevaban hasta la nueva aristocracia burguesa, mientras el núcleo central se reducía y perdía su condición compacta originaria.

Los efectos de esta destrucción sobre toda la estructura moral y política de las clases medias, han sido incalculables. Lo que caracterizaba su mentalidad hasta los tiempos de la revolución francesa, era la creencia profunda en la universalidad de su función social y política. Sieyès había dicho que el Tercer Estado era toda la nación, y esta afirmación era verdad no sólo en el sentido de no existir otras clases fuera de la burguesía sino en el sentido de que la forma de la actividad económica, del sentimiento jurídico de la organización política burguesa era también válida para las otras clases, ofreciendo a cada una, una posibilidad de acción proporcionada a sus propios medios, una libertad de competencia y de oposición, una garantía de legalidad y de justicia. El liberalismo de las clases medias, en el período de la máxima expansión, ofrece por de pronto esta universalidad gracias a la que su condición particular de clase económica se ha elevado a la de clase política dirigente. La verdadera grandeza del llamado liberalismo, se ha manifestado en los infinitos casos en que la burguesía ha sabido posponer y hasta sacrificar sus intereses egoístas al bien pú-

blico, aceptando los veredictos de la libertad, aún cuando le fueran contrarios.

Esta actitud universalista de las clases medias, ha tenido dos formas principales de explicación, que corresponden a dos órdenes fundamentales de funciones en las que se compendia la actividad del Estado: una forma jurídica y una forma política. Según hemos visto, es muy propio de la mentalidad burguesa del siglo XIX la idea del estado de derecho, que en su más elemental significación quiere decir legalidad uniforme para todos los ciudadanos, sea cual fuere la clase a que pertenezcan. En el aspecto político, pues, aquella misma exigencia se traduce en acto en el sistema parlamentario, que abre a todos los partidos la posibilidad de asumir el gobierno del Estado, y que mediante las oposiciones ofrece la manera de fiscalizar al partido que se halla en el Poder a fin de que gobierne en interés de todos los ciudadanos.

Ahora bien, la crisis de las clases medias, en sus motivos y en sus aspectos más profundos, es una crisis de conciencia jurídica y política, es decir, afecta a los dos principales sostenes del régimen liberal. Se demuestra entonces la influencia mediata de la crisis económica. Sintiéndose amenazada por las demás clases supervivientes, la burguesía ha reaccionado oponiéndoles una conciencia de clase, igualmente paticularista, es decir, rebajándose fatalmente de clase general a clase económica. Para vivir se ha visto obligada a perder, o cuando menos, a corromper su razón de existencia. La historia, en efecto, nos demuestra que, apenas las luchas sociales comenzaron a hacerse más agresivas y la democracia y el socialismo llegaron a ser más amenazadores, la burguesía liberal se colocó en posición de defensa de sus propios intereses particulares, sirviéndose de la fuerza del Estado,

que es la fuerza de la comunidad entera, para cerrar el camino a los adversarios y conservar sus conquistas.

No es culpable; es una necesidad. Pero una vez excitado el sentimiento egoísta de la conservación, éste se ha desarrollado al contacto con otros egoísmos que en contra suya se habían lanzado a la lucha. Así, pues, la burguesía ha recogido no sólo la iniciativa sino también la mentalidad de los adversarios. Ha aprendido a considerar al Estado como un terreno de conquista, al Gobierno como un comité gestor de los asuntos de la clase que se asienta en el Poder, al régimen jurídico como un instrumento de predominio. El materialismo histórico, surgido como doctrina de uno de los contendientes, ha llegado a ser el símbolo de todos los demás y ha impreso su actitud y su orientación a la lucha. En este sentido es una gran verdad la afirmación de que el siglo XIX había marcado el triunfo del materialismo histórico: se había producido, efectivamente, un relajamiento de todos los valores morales, jurídicos y políticos al nivel de la economía; se había producido una perversión de todos los elementos de juicio en proporción a los intereses egoístas y materiales.

La cultura política de los últimos decenios, sin distinción de partidos, se resiente en general de este descenso. Aparece el determinismo económico y social como la última y más perfecta expresión de la ciencia; el progreso como un hecho mecánico, que dependía de la máquina más que de la conciencia del hombre; toda actividad humana como algo colectivo, anónimo, impersonal; la libertad, la responsabilidad, la individualidad, han llegado a ser meras entelequias. Pero lo más importante es que todas las instituciones y valores de carácter universal han sido profundamente influenciadas por el parti-

cularismo económico que enturbiaba su más íntima idealidad, dándoles la apariencia de vestiduras hipócritas de una grosera y egoísta realidad. Así, pues, la creencia de que el régimen jurídico, lejos de ser una común ayuda de convivencia social, fuera un medio para sujetar a la masa, no podía dejar de traducirse de la abstracta esfera teórica a la práctica, ni de insinuarse en los actos legislativos y jurisdiccionales. Se ha venido así formando un peligroso espíritu de parcialidad que ha corrompido el sentimiento jurídico de las clases dirigentes y que ha justificado las prevenciones y las críticas de los adversarios. En nuestra civilizada Europa es raro el caso en que el derecho desciende hasta el pobre y el indefenso; es patrimonio únicamente del rico y del poderoso, y si alguna migaja del derecho privado tocara en suerte a los desheredados, el derecho público, en cambio, les está completamente vedado. ¡Basta pensar en que las más sencillas libertades de la generalidad de los ciudadanos, se hallan casi siempre a merced y al arbitrio irresponsable del Poder ejecutivo!

¿Qué tiene entonces de extraño que la mayoría se vea llevada a considerar el derecho y la fuerza como términos equivalentes y a utilizar la fuerza para crear el derecho propio? De esta manera, en vez de una norma única de convivencia social, se constituyeron tantas normas opuestas como grupos de fuerza existen. Las leyes, más bien que dirimir los conflictos, llegaron a ser el objeto mismo de discusión. En vez de ser una defensa para todos por igual, se convirtieron en armas de partido. He aquí la verdadera gravedad de la degradación económica del régimen jurídico y a la vez el motivo de la irritación de las luchas sociales de hoy, a las cuales falta, por el hecho mismo de que todo valor universal está subver-

tido, aquel temparamento y aquella disciplina derivadas de principios de orden superior e indiscutible.

Esta ofuscación de la conciencia jurídica no se produce en todas partes por igual. Hay pueblos en los cuales el sentimiento del derecho no solo es más vivo y despierto, sino que a través de una ininterrumpida tradición se ha propagado de una clase a otra, ayudándola a atenuar sus choques y sus heridas. Tal es el caso del pueblo inglés y, en cierta medida, del pueblo alemán. En otras partes, en cambio, no se ha logrado formar una verdadera tradición jurídica, y el advenimiento histórico de las nuevas clases ha llevado consigo bruscos movimientos revolucionarios que han deshecho el orden jurídico preexistente y han favorecido la peligrosa opinión de que el derecho es patrimonio de una clase y debe, por tanto, seguir su suerte. Esto quiere decir, implícitamente, que entre las clases no hay una relación permanente jurídica, e impera el bárbaro estado de naturaleza. Estas experiencias y estos convencimientos son propios de los pueblos latinos.

Ahora bien, este es precisamente uno de los aspectos más graves de la crisis del liberalismo. Sin una ley superior y común, es decir, sin la conciencia difusa de esta ley, no puede haber libertad, tanto para los individuos como para sus agrupaciones sociales, y sí sólo arbitrariedad y esclavitud. La ausencia o la debilidad del sentimiento jurídico de un pueblo no se manifiesta en los períodos de transición, en contacto con una realidad hostil y rebelde. Por eso nuestra época, por el hecho de ser una época de crisis social, está agobiada con una profunda crisis jurídica.

La crisis política no es más que el desarrollo posterior de este proceso patológico, estando a su vez determinada

por las mismas causas que han subvertido el régimen jurídico del liberalismo. Si el gobernar no es obra de interés público sino de interés privado de las clases o de los partidos rebajados a expresión de clase, el fin de la actividad política no puede ser más que la conquista del Estado por parte de los grupos aislados. Por eso la lucha política, en vez de conquistar para el Estado las fuerzas individuales y sociales, como sería su misión liberal más pura, adquiere una orientación y una finalidad precisamente contrarias. Ante semejante subversión de todos los valores políticos, podemos no sólo argumentar sino con frecuencia también comprobar.

Estas consecuencias extremas del rebajamiento de la lucha política, han sido ilustradas por nosotros suficientemente en las páginas precedentes. Nos queda ahora por examinar otro caso más frecuente, muy distinto de aquél, pero que cabe deducirlo de las mismas premisas. Siempre que uno de los grupos políticos aislados en que se manifiesta el particularismo de los intereses sociales, carezca de fuerza o de capacidad para contener o anular las pretensiones de todos los demás, efectuando por sí solo la conquista del Estado, el resultado final es entonces la transación o el compromiso. Se trata de reivindicar una parte proporcional del gobierno, como si fuera una institución patrimonial que pudiera dividirse entre particulares. Sobre este supuesto se apoyan los gobiernos de coalición, que han ido poco a poco sustituyendo a los gobiernos de partido, regulados por el clásico sistema de la oposición constitucional.

El coalicionismo ha constituido también una necesidad histórica, a la que ninguna nación europea ha podido sustraerse, pero su influencia sobre la educación política no ha sido por eso menos funesta. Un Gobierno de par-

tido, controlado por la oposición, es un Gobierno responsable. Este régimen pone de manifiesto a los mejores elementos de la clase política de que un Gobierno es expresión, y por el hecho de hacer depender su permanencia de la bondad y del éxito de su propia obra y de tener por sucesores a los mismos adversarios, garantiza el que la función de gobierno se desenvuelva en interés de todos. Por otra parte, a través del conflicto entre opiniones y orientaciones, la verdad de la situación política se puede manifestar en todos sus aspectos y las deliberaciones asumen un carácter de plenitud y de organicidad. En esta activa lucha se forman y surgen las capacidades políticas, se especializan las competencias, se aguza generalmente la sensibilidad política del país, el cual participa en la lucha parlamentaria por el camino indirecto de la Prensa, de las asociaciones y de los comicios.

Estos méritos, en que se compendia el principal valor de la libertad política, se pierden, en gran parte, en los Gobiernos de coalición, en los que, como todos participan y están igualmente interesados en la cosa pública, ninguno se encuentra en condiciones de criticar y de fiscalizar; al contrario, se produce la tendencia opuesta, favorable a que se perdonen recíprocamente las propias culpas y a asumir responsabilidades comunes que, prácticamente, equivalen a una falta absoluta de responsabilidad. En lugar de la rotación de los partidos, gracias a la que se conocen los mejores elementos de cada uno de ellos, se produce la rotación de los hombres en la que cada uno reclama un derecho o por lo menos una legítima pretensión a su parte proporcional en el gobierno. Con ésto irrumpen en la escena pública los intrigantes y los incompetentes, por no decir algo peor, con la inevitable

consecuencia de un deterioro continuo de la clase política. Se debería, cuando menos, presumir que, resultando los gobiernos de coalición de transacciones entre varios intereses en juego, tendría que producirse una mayor duración y una mayor continuidad en las funciones públicas, y lo que resulta es precisamente lo contrario, ya que, dados los criterios mezquinamente personalistas de la rotación, la impaciencia de los que esperan su turno precipita la crisis y la hace tanto más grave en sus efectos cuanto más arbitraria y fútil es en sus causas.

La política llega de este modo a ser un juego, o lo que es peor, una alquimia, sin seriedad ni decoro. Para justificar los rápidos cambios y para satisfacer la vanidad y las ambiciones individuales, se fabrican programas y se improvisan partidos que no tienen razón de ser alguna, pero que en la práctica resultan gravando pesadamente sobre las espaldas del país. Pronto se convence de que el juego no vale la pena y, por lo menos en su parte más sana y laboriosa, se aleja de la vida pública, dejándola en poder de los que nada tienen que perder y terminando por producirse una simbiosis poco edificante entre los intrigantes grandes y pequeños, perjudicando a la estructura política con este cambio de influjos entre los de arriba y los de abajo, entre el centro y la periferia.

Habíamos dicho antes que el coalicionismo era un mal necesario; debemos añadir que esa necesidad era una consecuencia de la degradación económica—o francamente embrollada—de la conciencia política. Desde el momento que la vida pública es solo la resultante mecánica de los intereses particulares, es inevitable su pulverización en infinitos fragmentos, cuya cohexión momentánea no produce otra cosa que fango. Pero tampoco fal-

tan aquí fuerzas de resistencia que se pongan en acción, cuya eficacia es de esperar que evite que la crisis política del liberalismo resulte irreparable.

Inglaterra, donde el Gobierno de partido se ha consolidado mediante una experiencia secular, y donde la conciencia política no ha perdido nunca del todo la visión de la universalidad en la función de gobierno, atraviesa un período de laborioso reajuste desde que la aparición de un tercer partido perturba el juego tradicional de los dos partidos históricos. Ha comenzado por colocar en minoría al tercer partido (que ayer era el laborista y hoy es el liberal) atribuyendo solo al que ocupa el segundo lugar en fuerza numérica la función de oposición constitucional. Pero este remedio formal no es más que el primer paso hacia una tentativa más radical de simplificación, que tiene como meta la absorción del tercer partido por los otros dos. Este porvenir debería corresponder, según los más fanáticos defensores del sistema de los dos partidos, al grupo liberal, que cuenta con menos elementos y que por razones de afinidad podría repartir sus fuerzas entre los grupos conservador y laborista. Quedaría así restablecida en su forma más sencilla y pura la oposición entre las energías conservadoras y las energías progresivas de la sociedad.

Tal solución es impolítica e impracticable, y si a pesar de todo se lograra llevarla a la práctica, resultaría perjudicial. Independientemente de la dificultad que supone acabar con los liberales, es necesario tener en cuenta que la reducción de las fuerzas políticas a dos grupos únicamente, dadas las graves oposiciones sociales de nuestra época, traería como consecuencia desencadenar una lucha sin cuartel por la conquista del Estado, o en otros términos, un rebajamiento de la lucha política a lu-

cha social, una superposición de las clases económicas sobre los partidos. Sabido es que el gran mérito del Estado liberal está precisamente en que con la formación de los partidos intercepta la de las clases, supera sus rígidos límites y vuelve a distribuir en nuevos núcleos de carácter político las fuerzas sociales, en forma que la lucha de clases penetre en la vida política, que es la vida del Estado, corregida en su aspereza y dispuesta para una síntesis y una pacificación. Pero si la política se limitare a reproducir en sus partidos la división de clases, entonces solo daría lugar a un recrudecimiento ruinoso de las contiendas sociales, que no podrían terminar más que con la destrucción de uno de los adversarios y con la dictadura del vencedor. Resulta, pues, oportuna y beneficiosa la presencia de formaciones intermedias capaces de contener la presión social y de conducir a los partidos a su juego político normal.

Los pueblos del continente europeo tienden, en cambio, hacia el exceso opuesto del indefinido fraccionamiento de los grupos políticos. Los partidos se han modelado en ellos sobre el particularismo de los intereses y han llegado hasta sumergirse en las charcas fangosas de las ambiciones y de las rivalidades personales. Este exceso es igualmente perjudicial, ya que empobrece en los partidos todo su contenido ideal y su capacidad para elevarse hasta lograr una visión y una actividad de conjunto. Una mejor educación política, unida a la experiencia directa de los daños irreparables que a la vida pública ocasiona la confusión de todos los partidos políticos en un mismo Gobierno, el cual queda así condenado a la impotencia, podrían proporcionar una adaptación y una simplificación beneficiosas.

Ciertamente, el continente europeo, por la gran diver-

sidad de su estructura social y de sus tradiciones históricas, no llegará jamás a la extrema simplicidad de las organizaciones políticas anglosajonas; pero puede contener el particularismo disolvente que mina su conciencia pública, reavivando en los partidos el sentimiento universalista de su misión y canalizándolo por el amplio camino de las orientaciones políticas más esenciales. El coalicionismo será siempre, en cierta medida, inevitable, pero en vez de estática y estancada unión de las fuerzas más dispares, que anula toda función de control y de crítica y embota la sensibilidad política de los gobernados y de los gobernantes, pueden, sin duda, dar lugar a coaliciones parciales, suficientemente homogéneas y uniformes como las que quepa organizar dentro de las derechas, de las izquierdas o del centro, en forma que cada una de ellas funcione como partido único, restableciéndo así el juego de las oposiciones.

No es esta, por lo demás, una suposición arbitraria de nuestra parte. Las experiencias políticas actuales claramente se dirigen en este sentido y la ventaja que pueden acarrear es importante. Las grandes agrupaciones de tedencia y orientación política similares, excitan en los grupos que las componen el conocimiento hacia sus relaciones recíprocas y hacia las exigencias comunes que están llamadas a plantear; haciéndolo así, atemperan, corrigen, elevan cuanto hay de egoísmo excesivo en cada uno de los mismos. Ofrécesenos con ello una esperanza no despreciable sobre la posibilidad de que la educación política de las clases dirigentes mejore; y nos garantiza la permanencia de las formas, de los métodos, de las instituciones liberales, que en el momento presente de nuestra civilización constituyen todavía cuanto de mejor ha sabido crear el genio humano en el orden de las relaciones políticas.

CAPITULO VII

CONCLUSION

Del análisis precedente, resulta que la crisis del liberalismo, sin duda grave y profunda, no es irreparable, como pudiera aparecer a los observadores superficiales y a los impacientes herederos.

No es propio del historiador el don de profetizar, por lo cual nos abstenemos de hacer conjeturas sobre el porvenir y nos detenemos en el umbral del mismo, dejando a los políticos la tarea de preparar nuevos materiales para la continuación de esta historia. Escribimos mientras perdura todavía la crisis y constituye, por consiguiente, la verdadera conclusión de nuestra labor, la comprobación del íntimo y vital trabajo del liberalismo.

Sin embargo, no pocos elementos del futuro están ya desde ahora en formación. La sana energía del organismo, se manifiesta en la misma crisis de la enfermedad. Tal es el fundamento para un rápido *excursus* final que, sin traspasar los límites de la historia, recoja los disperson elementos vitales que han venido surgiendo en nuestra narración y los haga converger en una esperanza alentadora.

Por encima de la fe en la vitalidad de las formas y de las instituciones, creadas por el liberalismo en el curso de su evolución, hay en nosotros, hombres modernos, el convencimiento de que la libertad representa un valor imperecedero, ya que coincide con el valor mismo de la actividad espiritual que se desenvuelve por sí propio,

trazándose su norma, su medida y su destino. Aun cuando las manifestaciones históricas y contingentes del liberalismo hubieran de desaparecer, aquel convencimiento fundamental nos proporciona la obsoluta seguridad de que la libertad sabría crearse nuevos caminos, nuevas formas y nuevas instituciones. En cualquier manifestación de la actividad humana, vemos que la libertad constituye una condición esencial para el desarrollo y el progreso. Sin libertad, la fe religiosa degenera en sumisión servil y mortificante; la ciencia se petrifica en el dogma; el arte se esconde en la imitación; la producción de los bienes económicos se esteriliza; en suma, la vida de las comunidades humanas desciende al nivel de las asociaciones animales. La libertad es fuerza expansiva que se diferencia y multiplica en sus efectos, dando a cada uno de ellos un acento de novedad y de originalidad, que es el acento del espíritu, el signo distintivo y personal del individuo.

Pero a la vez, con esta capacidad expansiva, se manifiesta en ella la actitud opuesta, de vuelta a la propia fuente, de intervenir y controlar su actividad. En la actuación libre surge siempre la aparición ideal de una oposición que educa al espíritu para la reflexión y para la crítica y lo eleva al sentimiento de la propia responsabilidad. Solo el que es libre está en condiciones de darse cuenta de sus propios actos y de los actos de los demás, pudiendo juzgar de lo bueno y de lo malo, de quien es digno de premio o de castigo, conoce la culpa y el remordimiento y eleva la contingencia de su ser a la universalidad de la ley moral. La libertad, pues, es un estímulo y una rémora, un progreso y un retroceso; toda la vida del espíritu procede de ella y en ella confluye.

De la fuente perenne de la libertad moral proceden,

en la Edad Moderna, las libertades individuales. Su íntimo significado rebasa con amplitud la aspiración abstractamente individualista a nombre de la cual se habían reivindicado. En efecto, ellas nos muestran un esfuerzo progresivo por parte del individuo para extender su radio de acción, a fin de libertar, es decir, espiritualizar a una parte cada vez más extensa del mundo, en relación con su experiencia y con su trabajo. Es un yo cada vez más grande que se libera en este proceso, y al liberarse se anima y se desarrolla prodigiosamente; un yo que se transforma en conciencia, pensamiento, palabra, acción, familia, propiedad, asociación, clase, sociedad; en suma, que se extiende a todo el dominio humano. Las libertades civiles y sociales no son, pues, más que la prolongación de las individuales. Las libertades políticas constituyen el epílogo y el coronamiento. Al liberar al Estado de los viejos vínculos de la servidumbre y de la coacción y proporcionarle su expansión máxima con el auto-gobierno, el individuo moderno festeja en toda su plenitud la propia naturaleza.

¿Cabe, pues, decir quizá que la libertad ha agotado su función, y que no teniendo una finalidad más alta a qué acudir, puede desaparecer de la escena del mundo y ceder el puesto a un mecanismo pasivo o a una *routine* conservadora? Esta hipótesis sería admisible si la obra de la libertad pudiera conservarse de otro modo que con la libertad y si la conservación misma no fuera a su vez una continua creación. Pero hay más: la liberación, mediante la energía espiritual del mundo natural y de cuanto hay de pasivo en la naturaleza humana, está muy lejos de haberse alcanzado; apenas si puede decirse que está iniciada. Constituye hasta ahora el privilegio de unos pocos, que han vivido intensamente el proceso entero de la

emancipación humana; y en relación con su difusión, queda mucho todavía por hacer, ya que la mayor parte de los hombres están muy lejos de haber logrado un nivel verdaderamente humano y de participar en los beneficios y en las obligaciones de una vida espiritual y libre.

Desde este punto de vista, todas las experiencias sociales y políticas que divergen del liberalismo en su expresión inmediata, sirven como elementos mediatos de libertad, como medios, con frecuencia también equivocados, pero siempre útiles, a título de experiencias y de demostraciones de un absurdo, para atraer a la órbita civilizada a los que vegetan y languidecían fuera de ella. Hemos perseguido y hemos puesto de manifiesto una significación liberal de esta clase en los grandes movimientos modernos de la democracia, del socialismo, del nacionalismo, de las confesiones religiosas. Tal descubrimiento nos ofrece ya primera prueba de que la coacción y la libertad, la materia y el espíritu no se colocan en el mismo plano ideal, y no representan, por tanto, los dos términos equivalentes de una alternativa abandonada a las contingencias de la historia, sino que uno de los términos se subordina al otro y señala el reposo en el movimiento, la pausa en el ritmo, el episodio en el drama.

Una ojeada sumaria a la historia recorrida por nosotros, confirma dicha presunción. Todas las clases de sociedad política que el siglo XIX ha visto surgir y progresar, son hijas de la libertad. Sin libertad de palabra, de prensa, de asociación, no hubieran sido posibles ni la democracia, ni el socialismo, ni el nacionalismo, ni sus infinitas derivaciones. Su exuberante expansión es prueba viviente de la capacidad de la libertad humana para multiplicarse y difundirse en sus obras y para crear una

rica variedad de formas, de instituciones, de actitudes con las que intensifica el ritmo de la vida histórica. Pero a la vez, es también una prueba de la gran imparcialidad con que el espíritu liberal distribuye sus bienes, pues de ellos se aprovechan incluso los que la desconocen y la niegan. La sombra que se opone a la luz es, también ella, hija de la luz.

Mas si la libertad ha producido esta variedad tan rica y tan llena de contrastres, es lógico que sólo ella y nadie más que ella pueda regular las relaciones recíprocas y solucionar los conflictos internos en un plano superior. Esto quiere decir que la actual presencia de formaciones sociales y políticas discordantes, lejos de hacer inadecuado el método liberal, lo presentan como el más apropiado y más necesario. A todos interesa que no se sofoque ninguna voz original, que las posiciones opuestas se contengan por medio de su misma oposición, y que el triunfo de una tesis vaya siempre ligado a su capacidad espontánea para imponerse frente a las demás, contribuyendo de esta manera a su mejora. Si se quita la libertad a la lucha, degenera en superchería, crea la arbitrariedad en los vencedores y la esclavitud en los vencidos. La esclavitud, a su vez, alimenta un espúreo y degradado sentimiento de libertad que irrumpe en forma salvaje en las revueltas de los serviles.

Ahora bien, gracias a las exigencias impuestas por la misma convivencia civilizada, el método liberal comienza a penetrar poco a poco la mentalidad de las organizaciones que parecían más hostilmente cerradas al mismo. Hemos observado esta tendencia en el socialismo y en el catolicismo, en los que las necesidades de la vida política han triunfado de las intransigencias doctrinales y han terminado por introducir, en las mismas doc-

trinas, elementos nuevos y renovadores. La eficacia educativa del método liberal está precisamente en esto, en que atenúa y borra todo sentimiento de dogmática suficiencia y toda prevención frente a las tesis opuestas a las propias. De esta manera, abre las inteligencias a lo nuevo, descubre motivos profundos de verdad en las posiciones contrarias, suscita el convencimiento de que hay una colaboración superior en todas las actividades, una íntima concordia en todas las discordias; de esta manera, además, el orgullo se atenúa con la humildad, y la fe se extiende de los individuos ocasionales y caducos a la individualidad superior del espíritu que a todos los comprende y los redime.

La vitalidad del método liberal proporciona también confianza a la actividad de un partido que tiene por misión específica el estímulo y protección del espíritu de libertad del conjunto. Esta función, evidentemente, no podía seguir siendo un monopolio, pues el liberalismo, que en un principio estaba personificado sólo en una fracción de la colectividad que tenía, a diferencia de las demás, el privilegio del bienestar económico y de la cultura, se ha ido difundiendo por toda la sociedad, y la creación de un Gobierno y un Estado liberales ha llegado a ser, virtualmente, patrimonio de todo el mundo. Sin embargo, hay algunas clases sociales que por su posición media y por su actitud para ejercer una función de equilibrio y de mediación entre las fuerzas opuestas de la sociedad económica, están llamadas, más que todas las demás, a representar y a expresar las exigencias de la generalidad de los ciudadanos.

Estas clases medias han sido en los últimos tiempos, por las razones expuestas en los capítulos precedentes, sofocadas y casi ahogadas por fuerzas que las oprimían

desde arriba y desde abajo, desarrolladas por encima de toda medida a consecuencia de la impetuosa revolución económica y de la arrolladora producción que la ha seguido. Por esta causa, han perdido gran parte de su capacidad para dirigir el movimiento social y político, y se han dejado arrastrar por el ímpetu de la corriente. Los partidos liberales han sufrido, pues, golpes muy graves, y si logran rehacerse, es lícito presumir que ya no podrán conquistar su antiguo prestigio, bien porque nuevas fuerzas han adquirido el derecho a la existencia, bien por lo que ya digimos, esto es, que el motivo que ha dado origen al liberalismo se ha difundido a más amplias esferas.

Pero el que logren levantarse nuevamente de su decadencia actual, más que una presunción es ya una realidad *in fieri*. Hemos observado, al examinar los aspectos económicos de la crisis liberal, cómo se han formado, con la especialización siempre creciente de la actividad industrial y agrícola, nuevas clases medias, equidistantes de la gran burguesía y del proletario, que están destinadas a asumir una función en cierto modo análoga a la que en otros tiempos asumió la burguesía frente a la aristocracia y al mismo pueblo. Estas clases no tienen todavía una expresión política adecuada a su real importancia, pero no podrán tardar en creárla, con lo cual contendrán los excesos en un extremo y en el otro de su dominio.

Al hablar de los nuevos elementos liberales procedentes del industrialismo y de la agricultura, no hemos creído que agotábamos la enumeración de fuerzas potenciales sobre que basar la reorganización del partido. Habría que añadir las clases mercantiles y profesionales en sus innumerables ramas, y la misma aristocracia de los tra-

bajadores, cuya actividad se halla más individualizada. Todas ellas ejercen una función mediadora y, por tanto, liberal, en la sociedad, no sólo como productores de bienes y servicios económicos, sino también como consumidores, actividad ésta en la que tienen el interés vital de limitar las ingerencias de las grandes organizaciones industriales y financieras en la política económica del Estado y de activar la concurrencia interna e internacional. Pero hasta ahora ha sucedido que nuestra sociedad, perfectamente organizada en interés de la producción, lo ha estado muy mal en interés del consumo, hasta el extremo de que la gran masa de consumidores se halla muy lejos de ejercer una influencia sobre la cosa pública, proporcionada a su importancia efectiva. Se ha creado así un desequilibrio que en último término perjudica a la misma producción, pues como carece de todo freno y control, da origen a congestiones peligrosas y a crisis destructoras de riqueza. Organizar el consumo con objeto de equilibrar las dos actividades fundamentales del mundo económico, es una de las exigencias liberales más vivas de nuestra época.

Pero la fuerza de un partido liberal, por amplio que sea su reclutamiento, no podrá jamás consistir en el número de sus reclutas. En este terreno será inevitablemente derrotado por la democracia y por el socialismo. Pero puede y debe consistir, en cambio, en la calidad de sus milicias. Es, sin duda, excesiva la pretensión de los que querrían hacer del liberalismo, como partido, un estado mayor del ejército político; pero sí se comprende el propósito de hacer del mismo una de las llamadas "minorías selectas". No es posible que cualquier miembro de la milicia política comprenda el valor de la libertad, de la personalidad humana o de la autonomía espiritual.

Se necesita una mayor experiencia y una individualidad más diferenciada. De ahí, que un partido liberal sólo pueda elegir a sus partidarios entre las clases medias, que están más educadas para las actividades autonómicas, tienen más firme el sentimiento de la legalidad y poseen principalmente la cultura, esto es, capacidad para vivir la vida de los demás en la propia, para ejercer sobre sí mismos un dominio y una crítica y para comprender y practicar la hegemonía del pensamiento sobre las actividades inferiores del espíritu.

La reconstitución de los partidos liberales está, por consiguiente, ligada, de modo esencial a una labor de cultura, que llame de nuevo la atención a las clases medias sobre el valor mediato y crítico de su actividad y sobre la necesidad de comprender el carácter universal de su misión histórica. Se trata de despertar en ellas aquellas actitudes políticas de que han dado pruebas luminosas en el pasado y que ahora, en cambio, languidecen aplastadas por un potente tecnicismo económico y por un mecanicismo social invasor que rebaja la política a uná cuenta de la cocinera o a un choque de masas embrutecidas.

El resurgimiento del liberalismo como partido, proporcionará, además, un espíritu liberal más sincero a los gobiernos. Partido y Gobierno, como hemos visto (1), no se identifican. En el primero predomina la diferenciación, en el segundo el fin general. La misma expresión "gobierno de partido", simboliza esta relación de especie y de género y, por lo tanto, denota un grado de madurez política que permite que la parte pueda representar los ideales de la totalidad. Pero si un gobierno liberal al-

(1) Parte II, cap. I, núm. 3.

canza a una esfera más limitada y no se encuentra necesariamente ligado a la existencia de un partido liberal, ello no impide el que pueda sacar del despertar del mismo una conciencia más viva de su misión, y de la mejor preparación del ambiente un incentivo para su actuación.

Cuanto se ha dicho sobre la necesidad de un régimen liberal en las relaciones entre los individuos y entre los grupos sociales, tiene más razón de ser tratándose del Gobierno, supremo moderador de todas las relaciones. Pero suele ocurrir en el mundo de las cosas humanas, que las más necesarias sean también las más difíciles, precisamente porque tal necesidad es siempre de orden moral. Para los Gobiernos, la dificultad de manifestarse liberales se debe a lo fácil que les resulta usar de la coacción y de la fuerza, en lugar de utilizar el camino más largo de la libertad y del convencimiento. Ahora bien, el liberalismo no se opone al empleo de la fuerza, en el caso de un daño; es un auxiliar, ya que sin fuerza de gobierno es imposible que se proteja la libertad de todos. Perjudica, en cambio, el uso antiliberal de la fuerza, que supone parcialidad o pretensión de imponer con brutalidad o con impaciencia una solución, cuando sería necesario un examen detenido del problema. Todo Gobierno tiene necesidad de una profunda experiencia humana para llegar a comprender la importancia que encierra el "dejar hacer", y para saber no sólo frenar el ímpetu que lo lleva a gobernar con exceso, sino también para darse cuenta con la discreción necesaria de las situaciones a fin de no mostrar hasta dónde puede llegar efectivamente en su actuación.

En nuestra época, llena de divisiones, de luchas, de las exigencias más dispares y opuestas, el liberalismo

que se exige a los gobiernos, es, en último término, un convencimiento profundo de que la justicia termina a la larga por triunfar de su contrario; de que en la lucha de opiniones y de tendencias, los más sensatos respiran con mayor tranquilidad; de que las improvisaciones no tienen más vida de la que merecen; de que, sin embargo, la experiencia del error y del mal es tan necesaria a los pueblos como a los individuos; y de que, por consiguiente, sería inútil querer ahorrarles el penoso trabajo, ofreciéndoles una verdad y un beneficio que no están en condiciones de comprender y de apreciar. Son exigencias simples y casi banales estas que venimos exponiendo, pero que quizá requieren para realizarse hombres políticos auténticos y no personas interesadas o simples aficionados que hoy tanto abundan.

Hemos recorrido, pues, por etapas, todo el camino del liberalismo, y nos encontramos ahora a la vista de la cumbre: el Estado liberal. El Estado no es el gobierno, como el gobierno no es el partido. Es una encarnación más alta del mismo espíritu. Es la unidad superior que comprende y domina todas las diferencias.

Nuestra fe en la vitalidad del liberalismo descansa, como en su punto final, en el Estado liberal. Es el Estado político por excelencia, la *politía* de la Edad Moderna. Su naturaleza, estrictamente dialéctica, se alimenta de todas las oposiciones; vive de la discordia lo mismo que de la concordia, de las disensiones como de los acuerdos. Ningún otro organismo político surgido hasta ahora en la historia ha logrado, disponiendo de menos medios, contener dentro de sí tantas fuerzas divergentes y disgregadoras, dejándoles su libertad de acción más amplia. El Estado liberal moderno no sólo ha triunfado, sino que ha conseguido también que triunfen otros elementos con fuerza propia, unas veces porque lograba meterlos poco

a poco en su mismo cauce, y otras porque utilizaba sus razones críticas y polémicas para perfeccionarse a sí mismo.

¿Es que este Estado se halla actualmente en decadencia? No cabe duda que aparece como agotado por los inmensos esfuerzos realizados, uno después de otro, sin interrupción. En primer lugar, las corrientes socialistas y nacionalistas, valiéndose antiliberalmente de la libertad que se les concedía, han intentado destruirlo desde su base, creando un antiestado dictatorial y autoritario. Vino después la guerra europea (1) con sus exigencias necesariamente antiliberales, con su abuso de las energías morales, que constituyen la gran reserva del liberalismo. Finalmente, la crisis económica y social de postguerra se ha desplomado sobre el Estado antes que hubiera éste tenido tiempo de rehacerse. Con todo esto, se rompió bruscamente la rígida cohexión formada con la guerra, sin que un reajuste liberal estuviera ya en vías de producirse y se provocó un colapso, especialmente grave en los países de fibra histórica menos fuerte. Sin embargo, incluso en Italia, el país más duramente afectado entre todos, el Estado liberal ha resistido y resiste. Incluso en las condiciones más adversas para su expansión, la libertad triunfa de los adversarios, aniquilándolos con la misma actuación de su actividad, y demostrando una vez más que en el choque de las libres luchas humanas, sólo sobrevive aquello que es digno de sobrevivir.

Las experiencias recientes ofrecen una prueba de la vitalidad del Estado liberal, el cual surge debilitado, pero victorioso de la lucha. Las manifestaciones opuestas del Estado "técnico", "administrativo", "dictatorial", con su fracaso substancial, no hacen más que confirmar el valor del Estado "político".

(1) Guerra de 1914-1918.

INDICE

INTRODUCCION

(EL SIGLO XVIII)

PARTE PRIMERA

LAS FORMAS HISTORICAS DEL LIBERALISMO

EDICIONES «PEGASO»

EXTRACTO DEL CATÁLOGO

Colección CIENCIAS DEL ESPIRITU

EL CONOCIMIENTO DE DIOS, por el PADRE GRATRY, Profesor de la Sorbona. "Admiración y respeto nos infunden las cumbres del pasado, gratitud infinita debemos al P. Gratry, que nos la ha demostrado en plena claridad y en el punto que más hondamente nos importa." *Escorial,* septiembre 1941. Un volumen, 20 pesetas.

LOGICA, por SANLEY JEVONS. Obra clásica, de capital importancia y una de las exposiciones más inteligentes, lúcidas y sencillamente expuestas del cuerpo de problemas de la especialidad, que ha tenido y tiene un éxito inmenso en todo el mundo y de la que se han agotado veintiocho ediciones en inglés; traducida a casi todos los idiomas e imitada y copiada innumerables veces, sin más éxito que el de aumentar el prestigio y la demanda del modelo. Y esta valía sin par viene acrecentada por la escasez de tratados que de esta doctrina hay en nuestra bibliografía.

Un volumen, 20 pesetas.

DE CORCEGA A SANTA ELENA. NAPOLEON. Una selección acertada y llena de vida de documentos de Napoleón; cartas personales y políticas, cartas de amor, de intriga, de dirección del Imperio, proclamas a las tropas—la mejor oratoria militar que ha existido—, boletines del Gran Ejército, documentos políticos y diplomáticos, notas sobre las cuestiones todas de la sociedad francesa, que van siguiendo la vida del héroe desde su juventud mezquina y ambiciosa en la isla natal hasta su muerte en Santa Elena. "...estos escritos y discursos que deberían conocerse antes de saber la historia de su vida..." *Haz,* 20-1-42.

Un volumen, 16 pesetas.

EL PROGRESO EN LA HISTORIA UNIVERSAL, por TURGOT. La relación estrecha en la Historia Universal y el progreso es un concepto que procede en rigor del siglo XVII y nacido en una situación intelectual poco conocida, para comprender la cual es

necesario remontarse a su origen a las obras de Turgot. Y aunque posteriormente se tiene una sensación imprecisa de su insuficiencia, no se sabe hasta qué punto es errónea y hasta dónde debe ser conservada.—En esta obra que ofrecemos a nuestros lectores se encuentran los supuestos intelectuales del gran ministro de Luis XVI, en virtud de los cuales, y casi en vísperas de la Revolución, concibe la realidad histórica como una marcha hacia adelante, que se llama progreso.— "...la importancia indudable de este volumen no nocesita ponderación y sitúa a esta Colección de "Ciencias del Espíritu" como una de las más interesantes de cuantas se publican actualmente." *Haz,* 27-1-42.

Un volumen, 14 pesetas.

LA CRISIS DE LA CONCIENCIA EUROPEA, por PAÚL HAZARD. Profesor del Colegio de Francia. "El ilustre Profesor del Instituto de Francia ha hecho un estudio magistral, uno de los libros de mayor profundidad científica que se han publicado en los últimos años.—Durante el período 1680 a 1715, al parecer tan corto, se produce en el mundo una evolución sensacional de las ideas; la mayoría de las gentes pensaban un día como Bossuet; pocos años más tarde seguían a Voltaire. Al intentar explicar cómo ha sucedido esto, Hazard se adentra con paso firme en el problema y nos muestra bajo la sombra perdurable de Descartes las luces magníficas de Malebranche, de Fontanelle, de Locke, Leibniz, Fenelón, Bayle y Spinoza, por no citar sino las figuras más destacadas.—"...este libro de Paúl Hazard es preciso, luminoso, hábil en el manejo y exposición de los conceptos, escrito de manera que la erudición se hace perdonar ante la gracia con que se desenvuelve la idea general..." Guillermo Díaz-Plaja.— "...el libro de Hazard es sencillamente espléndido, y es posible afirmar que llegará a convertirse en obra clásica, de lectura imprescindible para quienes deseen percatarse de qué han sido los siglos modernos de la historia europea". J. A. Maravall, *Revista de Estudios Políticos,* Madrid, abril, 1942.

Un volumen (400 páginas), 25 pesetas.

ETICA DE LA ANTIGÜEDAD, por ERNEST HOWALD, Profesor de Filosofía de la Universidad de Zurich. En breve.

LA FILOSOFIA DE LA EDAD MEDIA, por GILSON. En breve.

Colección HISTORIA

LA CIVILIZACION BIZANTINA, por STEVEN RUNCIMAN, Profesor del "Trinity College" de la Universidad de Cambridge.— El autor, uno de los historiadores más destacados de la escuela inglesa, que tantas figuras notables ha producido en el estudio de las grandes civilizaciones antiguas, da una idea muy clara y amena de la civilización grecorromana orientalizada, que representa la última fase del Imperio romano con capital en Constantinopla. "... Un libro de una idea compleja y apretada sencillez... Formador e informador. Satisface al lector culto, le da noticias y le orienta... Esa apetencia histórica del momento actual se ve perfectamente servida por libros como éste, en los que una garantía fundamental sirve para que aceptemos y asimilemos una exposición concisa, exacta y amena". N. González Ruiz, *Ya*, 2-9-1942. Un volumen, 20 pesetas.

HISTORIA DE GRECIA, por ULRICH WILCKEN. "Carecía el público español de un libro de conjunto sobre Grecia. La obra de Ulrich Wilcken, *Historia de Grecia,* viene a llenar este vacío. La traducción—muy pulcra—del Profesor Fernández Ramírez, ha sido hecha sobre la edición alemana de 1939.—Se trata, pues, de un trabajo que, en lo fundamental, puede considerarse puesto al día. El Profesor Wilcken ha podido elaborar, con exquisita ponderación, un hermoso libro de conjunto sobre la *Historia de Grecia,* después de largos años de labor monográfica esparcida en libros y revistas." Prof. S. Montero Díaz, Catedrático de la Universidad Central. Un volumen con grabados, 30 pesetas.

SIETE ESTADISTAS ROMANOS, por SIR CHARLES OMAN, Profesor de Historia Moderna de la Universidad de Oxford.—Si existe un libro rigurosamente histórico en sus fundamentos, pero redactado y orientado para deleitar a una gran masa de lectores cultos de todos los países y de todas las lenguas, es éste del decano y más ilustre de los historiadores ingleses, Profesor de Historia de la Universidad de Oxford desde el año 1905 y miembro correspondiente de nuestra Real Academia de la Historia.—Dedica exclusivamente su relato a los Gracos, Sila, Craso, Catón, Pompeyo y César, narrando su vida, su evolución como estadistas, sus luchas, sus pasiones y su fin violento, con este estilo a la vez claro, llano y pintoresco que nos recuerda los estudios de nuestra niñez cuando las arideces de la historia nos eran sua-



SIETE
ESTADISTAS ROMANOS

por

SIR CHARLES OMAN

Si existe un libro rigurosamente histórico en sus fundamentos, pero redactado y orientado para deleitar a una gran masa de lectores cultos de todos los países y de todas las lenguas, es éste del decano y más ilustre de los historiadores ingleses, profesor de Historia de la Universidad de Oxford desde el año 1905 y miembro correspondiente de nuestra Real Academia de la Historia.

Un vol., 30 ptas.

HISTORIA SOCIAL E INDUSTRIAL

DE

Prob

y actual

La t

rie de e

edición.